Georg Lukacs (1922)

Histoire et conscience de classe

Essai de dialectique marxiste

Traduit de l'Allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web: http://pages.infinit.net/sociojmt

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, à partir de :

Georg Lukacs (1922)

Histoire et conscience de classe.
Essai de dialectique marxiste

Traduit de l'Allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois.

Une édition électronique réalisée à partir du livre de Georg Lukacs (1922), Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste. Traduit de l'Allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris : Éditions de Minuit, 1960, 384 pages.Collection Arguments 1.

Police de caractères utilisée :
pour le texte: Times, 12 points.
Pour les citations : Times 10 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition complétée le 19 janvier 2003 à Chicoutimi, Québec.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Table des matières

Préface de Kostas Axelos

Avant-propos de Georg Lukàcs

Qu’est-ce que le marxisme orthodoxe ?

Rosa Luxembourg, marxiste

La conscience de classe

La réification et la conscience du prolétariat

I. Le phénomène de la réification

II Les antinomies de la pensée bourgeoise

III Le point de vue du prolétariat

Le changement de fonction du matérialisme historique

Légalité et illégalité

Remarques critiques sur la critique de la révolution russe de Rosa Luxembourg

Remarques méthodologiques sur la question de l’organisation

PRÉFACE
DE LA PRÉSENTE ÉDITION

> Le Vrai et le Faux appartiennent à ces pensées déterminées qui, dans leur immobilité, valent comme des essences particulières, dont l'une est d'un côté quand l'autre est de l'autre côté, et qui se tiennent rigides, sans communiquer. À l'encontre de cette conception, il faut affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui, telle quelle, est prête à être dépensée et encaissée. Il y a aussi peu un faux qu'il y a un mal... On ne peut cependant dire pour cela que le faux constitue un moment ou même une partie du vrai... Le faux n'est plus en tant que faux un moment de la vérité.
>
> G. W. F. Hegel,
> Préface à la Phénoménologie de l'Esprit.

> Dans la pure historicisation de la dialectique, cette constatation se dialectise encore une fois: le « faux » est un moment du « vrai » à la fois en tant que « faux » et en tant que « non-faux ».
>
> G. Lukàcs,
> Avant-propos à Histoire et conscience de classe.

. ⇓

Il fallait se décider un jour à offrir au public de langue française - et non pas seulement à ce public - une traduction intégrale de la célèbre et introuvable oeuvre de Georg Lukàcs, Geschichte und Klassenbewusstsein, la rendant de la sorte matériellement accessible et l'exposant avec ses mérites et ses faiblesses au, grand jour. Ainsi avons-nous pris la responsabilité - contre vents et marées - dès le troisième numéro d'Arguments (avril-mai

1957), de présenter en traduction le premier chapitre du livre maudit du marxisme. (Nous en avons publié deux autres chapitres dans les Nos 5 et 11).

György Lukàcs est né le 13 avril 1885 à Budapest. Ses parents appartenaient à la petite noblesse juive hongroise. Il eut donc les moyens de s'adonner à de sérieuses études. Encore étudiant, il fonde, à Budapest, avec quelques amis, un théâtre libre où on joue Ibsen, Strindberg et d'autres dramaturges réalistes et naturalistes. En 1908, Lukàcs publie en hongrois son premier livre : L'évolution du drame moderne. Le jeune Lukàcs se met à fréquenter les Universités de Berlin et surtout celles du sud-ouest de l'Allemagne ; il y rencontre soit comme professeurs soit comme camarades d'études, se liant avec certains d'entre eux, les philosophes Windelband, Rickert, Lask, Dilthey, Husserl, Jaspers, Heidegger, Korsch, Bloch, les sociologues Max Weber, Simmel, Mannheim, les écrivains Gundolf et Thomas Mann. Il prend ainsi directement contact avec le néo-kantisme, la phénoménologie - l'ontologie fondamentale et la philosophie de l'existence ne sont pas encore nées -, l'hegeliano-marxisme, la sociologie compréhensive, l'esthétique des formes et des contenus.

En 1911, il publie, en allemand et en signant Georg von L.ukàcs, L'âme et les formes ; cette collection d'essais - où figure aussi le très important essai sur La métaphysique de la tragédie -attira l'attention de Thomas Mann. Dans la Montagne Magique celui-ci fit figurer Lukàcs sous le nom de Naphta et Lukàcs consacra plus tard un livre à Thomas Mann (1949). En 1916 Georg Lukàcs publie, toujours en allemand, La Théorie du roman.

C'est pendant la première guerre mondiale qu'il se rapproche du mouvement ouvrier. A la fin de la guerre, il rentre en Hongrie et adhère au Parti communiste. Il participe à la première république soviétique de 1919 et il occupe le poste du Commissaire à la Culture populaire dans le gouvernement de Bela Kun. Après la défaite, il quitte la Hongrie et vit à Vienne - où il rédige Histoire et conscience de classe et un livre sur Lénine - ainsi qu'en Allemagne, surtout à Berlin. La victoire du national-socialisme le contraint à quitter définitivement l'Allemagne, Il se réfugie alors à Moscou - où il avait déjà séjourné de 1929 à 1931, collaborant à lInstitut Marx-Engels -pour travailler à l'Institut philosophique de l'Académie des sciences. L'émigré publie des articles nombreux dans diverses revues et prépare toute une série de livres qui seront édités après la guerre. En 1945 Lukàcs rentre en Hongrie, devient professeur d'Esthétique à l'Université de Budapest et commence à publier ses écrits. En voici les titres les plus significatifs : Balzac, Stendhal, Zola. -Nietzsche et le Fascisme. - Le jeune Hegel. - Karl Marx et Frédéric Engels historiens de la littérature. - Le réalisme russe dans la littérature mondiale. - Existentialisme ou Marxisme ? (tr. du hongrois par E. Kelemen, Nagel, 1948.) - Brève histoire de la littérature allemande (tr. de l'allemand par Lucien Goldmann et Michel Butor, Nagel 1949). - Goethe et son époque (tr. de l'allemand par Lucien Goldmann et Frank, Nagel, 1949). - La destruction de la raison : Tome I, Les débuts de l'irrationalisme moderne - de Schelling à Nietzsche (tr. de l'allemand, L'Arche, 1958) ; Tome II, L'irrationalisme moderne : de Dilthey à Toynbee (ibid., 1959). - La signification présente du réalisme critique (tr. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Gallimard, 1960).

En 1949 Lukàcs est attaqué. Les idéologues staliniens dénoncent dans son oeuvre l'influence bourgeoise et le cosmopolitisme.. Son ancien élève Révai, ancien ultra-lukacsien

devenu entre temps jdanoviste et ministre de la Culture, se fait le champion de ces accusations. Lukàcs cède. Pour la deuxième fois - la première se situant après la condamnation d'Histoire et conscience de classe - il fait son autocritique, reconnaît ses erreurs. Il se lance dans une autocritique sévère et reconnaît, face à Revai, avoir sous-estimé le réalisme socialiste et soviétique. Il publie son autocritique dans Tàrsadalmi Szemle, revue idéologique officielle du Parti communiste hongrois. Et c'est à la suite de cette autocritique qu'il publie ses livres, déjà cités, sur le Réalisme russe, et la regrettable Destruction de la raison, hommage « philosophique » au génie de Staline.

Mais la terre continue à tourner, même sous un ciel vide. En 1956 Lukàcs devient un des promoteurs de la Révolution hongroise. Le 27 octobre, il participe au premier gouvernement Nagy comme ministre de la Culture, poste qu'il avait occupé en 1919 dans le gouvernement révolutionnaire de Bela Kun, et le 31 octobre il constitue avec Nagy, Kadar, Donath et d'autres le Comité d'organisation d'un nouveau Parti communiste anti-stalinien que Kadar devait présenter au peuple. Kadar change de camp, les troupes russes écrasent la révolte, et le 4 novembre Nagy, Lukàcs, Donath, etc. se réfugient à l'ambassade yougoslave. Kadar essaie à plusieurs reprises, mais en vain, d'obtenir la collaboration de Lukàcs. Lukàcs, le vieux Lukàcs de soixante-et-onze ans, se refuse à faire encore une fois son autocritique, à reconnaître ses erreurs, à se soumettre une fois encore à l'autorité et à la bureaucratie qui se disent socialistes. Au troisième chant du coq, le Pierre pétrifié du marxisme refuse de renier et de se renier. Déporté en Roumanie, Lukàcs fut autorisé à regagner la Hongrie au printemps de 1957. Professeur en retraite, il mène depuis lors une existence surveillée par le régime. Quant à Nagy, on sait comment il fut exécuté par le gouvernement kadariste.

Histoire et conscience de classe est une collection d'études sur la dialectique marxiste (Studien über marxistische Dialektik) écrites entre 1919 et 1922. Le livre a paru au Malik-Verlag, à Berlin, en 1923, comme neuvième volume de la collection Petite bibliothèque révolutionnaire. Lukàcs l'a dédié à Gertrud Bortstieber, sa femme. Aussitôt paru, l'ouvrage devint une pierre d'achoppement pour le marxisme orthodoxe officiel, ses compagnons de route, ainsi que pour la social-démocratie. En juin 1924, au Ve Congrès de l'Internationale communiste, feu Boukharine et surtout leu Zinoviev, alors président de l'Internationale - avant d'être excommuniés à leur tour - condamnèrent le livre, qui allait devenir le livre maudit du, marxisme, comme révisionniste, réformiste, idéaliste. Son auteur accepta docilement ce jugement et condamna lui-même son ouvrage, sans du reste trop s'expliquer sur le contenu de la critique plutôt sommaire qui lui avait été faite et sur le c sens » de son autocritique, et sans jamais revenir, publiquement du moins, sur ce désaveu. La reconnaissance de ses « erreurs » - l'oscillation de sa théorie de la connaissance entre la théorie matérialiste du reflet et la conception hegelienne de l'identité du sujet et de l'objet, la négation de la dialectique dans la nature, l'identification de l'aliénation avec l'objectivité en général - ne va pas très loin [1] : ainsi a-t-il par exemple accepté la séparation non-dialectique du « faux » et du « vrai » de l' « erreur » et de la « vérité ». Mais l'orthodoxie marxiste-

[1] Lukàcs a formulé encore une fois cette autocritique dans une lettre que nous avons publiée dans Arguments (No 5, 1957).

léniniste ne fut pas seule à condamner l'ouvrage ; la social-démocratie en fit autant et Kautsky l'exécuta à son tour (cf. Die Gesellschaft, juin 1924). Les idoles étaient les mêmes des deux côtés : le culte du scientisme, de l'objectivisme, des sciences de la nature, - en un mot, du positivisme.

Il faut rappeler, parce que le rythme de l'oubli va en s'accélérant, qu'en 1923 parut également Marxismus und Philosophie de Karl Korsch. Le livre de Lukàcs et l'étude de Korsch sont les seules tentatives de fonder le marxisme d'une manière anti-philosophiquement philosophique et leur échec est hautement significatif. Korsch se fit aussi condamner. La Pravda (la « Vérité ») du 25 juillet 1924 attaque tout aussi bien Lukàcs que Korsch, en leur opposant l' a b c de la sacro-sainte philosophie marxiste : la définition réaliste vulgaire de la vérité comme accord de la représentation avec les objets qui se trouvent hors d'elle. Korsch passa, lui, à l'opposition ultra-gauchiste et put donner en 1930, à Leipzig, une deuxième édition, revue et augmentée, de Marxisme et Philosophie (cf. Arguments, No 16, 1959).

Histoire et conscience de classe, une des pièces maîtresses de la pensée marxiste du XXe siècle, se faisait expulser de l'histoire et de la conscience, sans avoir aucune prise sur la classe (prolétarienne.). Aussi bien le marxisme-léninisme-stalinisme que la social-démocratie, aussi bien la pensée d'extrême-droite que la pensée paisiblement bourgeoise l'enterrèrent dans le silence. Expulsé de l'histoire officielle - de la droite vide de pensée et de la gauche stupidement orthodoxe - ce livre hérétique exerça néanmoins une considérable influence souterraine. Il marquera fortement des courants et des mouvements de la recherche philosophique, sociologique, psychologique et psychopathologique [1]. Et, des avenues officielles ou des sentiers latéraux, qu'est-ce qui est le plus important et le plus « vrai » de nos jours ?

Lukàcs - ce Galilée socialiste et sociocentrique - devient un spécialiste de l'autocritique, par son refus tactique du sacrifice. Il s'insère dans la lignée du rationalisme cartésien et galiléen. Dans l'histoire de la pensée et de la foi, ils ne manquèrent pas, ceux qui, refusant de se dédire et de renier, acceptèrent délibérément le sacrifice de leur vie : Socrate, le Christ, Giordano Bruno... Que pensait au juste le très jeune Lukàcs quand il écrivait dans L'âme et les formes : « Socrate a vidé le calice » ?

Galilée, héros brechtien, se désavoue pour que la terre continue à rester immobile aux yeux de ceux qui se refusent à aller de l'avant. N'est-ce pas Brecht qui fait dire à Galilée : « Un homme tel que moi ne conserve sa dignité qu'en rampant à plat ventre » ? Mais peut-on

---

1 En France, en particulier, Il faut citer les travaux de Merleau-Ponty (Humanisme et Terreur, 1947; Sens et non-sens, 1948 ; Les aventures de la dialectique, 1955), de Lucien Goldmann (Sciences hu. maines et philosophie, 1952; Le Dieu caché, 1956; Recherches dialectiques, 1959) et du docteur Joseph Gabel (La réification, Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique, in « Esprit », No 10, 1951 ; Kafka, romancier de l'aliénation, in « Critique », No 78, 1953, et son importante thèse sur La réification, encore Inédite).

jamais mourir pour une vérité scientifique ? Et où réside l'efficacité vraie ? La pensée novatrice doit-elle se payer par le martyre ?

Depuis que la pensée secoue le monde, le penseur s'attire toutes les humiliations - pour ne pas parler des autres foudres. La religion et l'Église, la cité, les partis politiques et l'État, le savoir dogmatique et les Universités lui infligent toutes les avanies possibles et s'efforcent de le rendre anodin, conforme à leurs intérêts et à leurs idéologies. Pour qu'il puisse faire éclater dans le monde ce qui lui revient à dire, faut-il qu'il rampe platement ? S'il parle et meurt debout, sa voix ne peut-elle pas porter? Il semble que ni notre siècle ni le siècle à venir ne puissent décider de cette question, maintenant surtout où la technique de la production et de la consommation matérielles et intellectuelles - la technique de la planification calculatrice, la technique de l'usure - frappe de son sceau tout ce qui est, devient et se fait. Peut-être un jour pourrons-nous néanmoins entendre d'une oreille nouvelle l'ancienne et pas encore actuelle parole du grand-père de la « dialectique », d'Héraclite, que Lukàcs traite du point de vue du prolétariat, cette parole qui dit : « Tout ce qui rampe est gouverné par des coups ».

La perspective que s'efforce d'ouvrir Lukàcs dans son recueil d'essais est celle de la totalité. La totalité dont il est question chez-lui n'est pas l'être en devenir de la totalité du monde, mais la totalité du processus de l'expérience sociale et historique telle qu'elle se constitue et se dévoile dans et par la praxis sociale et la lutte de classes. C'est l'assemblage de tous les faits connus et, en dernière analyse, produits par nous qu'il appelle totalité. La Pensée qui l'anime et qu'il veut promouvoir est une pensée historiquement dialectique et matérialiste, une théorie de la pratique sociale, et elle s'appuie sur -elle émane même de - la conscience de classe du prolétariat. Ce n'est pas une pensée fragmentaire de la totalité ouverte, mais une volonté de conscience totale et pratique. Le problème central du jeune Marx : le dépassement de la philosophie en tant que philosophie par sa réalisation dans la pratique, n'est pas repris par le jeune Lukàcs. Certes, il ne pouvait pas connaître les manuscrits économico-philosophiques de 1844 (Économie politique et philosophie) et L'idéologie allemande, alors encore inédits dans leur totalité. Pourtant Marx a su poser cette question capitale dans d'autres écrits, notamment dans la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel que Lukàcs connaissait et citait. Ainsi ne faut-il pas chercher chez Lukàcs le problème dit destin de la philosophie et de l'avenir de la pensée qui ne se laisse pas absorber par la pratique. Le grave et grand problème que Heidegger a su au moins poser n'effleure pas an seul instant Lukàcs. Heidegger écrit : « Où avons-nous à chercher l'achèvenient de la philosophie moderne ? Dans Hegel ou plutôt dans la dernière philosophie de Schelling? Et que se passe-t-il avec Marx et Nietzsche ? Sont-ils déjà dévoyés de la philosophie moderne ? Sinon comment déterminer leur lieu ? Nous avons l'air ici de ne poser que des questions historisantes. Mais ce qu'en vérité nous méditons c'est l'être à venir de la philosophie » [1]. Manquant d'une perspective quant au rôle de la pensée dans l'histoire mondiale, saisissant cette histoire trop exclusivement sous l'angle de l'action pratique et de la

---

1 Qu'est-ce que la philosophie ? (Conférence de Cerisy), traduit pas Kostas Axelos et Jean Beaufret, Gallimard, 1957, p. 46-7. Cf. également ce que Heidegger dit sur Hegel, Marx, le marxisme et la pensée à venir dans la Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret), traduite par Roger Munier, Aubier, 1957.

conscience pratique du prolétariat, séparant donc rigidement la vérité de l'errance, Lukàcs manque d'horizon planétaire.

La catégorie fondamentale avec laquelle Lukàcs opère est celle de la médiation, lien entre l'immédiateté engluée dans la facticité et la totalité en devenir, instrument du processus du dépassement permanent. Et la forme (la figure, la Gestalt) de la conscience de classe prolétarienne, la puissance faisant passer de l'immédiateté à la totalité, l'unificateur de la théorie et de la praxis, c'est le Parti, avec son organisation et sa discipline, avec sa « volonté totale consciente ». De cette manière se trouvent identifiés dans le Parti l'histoire et le processus social, la conscience et la conscience de classe prolétarienne, la classe et l'organisation révolutionnaire et puis post-révolutionnaire. L'identification de la dictature du parti avec la dictature de la classe amène Lukàcs. dans sa polémique contre Rosa Luxembourg au sujet de la révolution russe, à identifier le contre-révolutionnaire Kornilov et les conseils révolutionnaires de Cronstadt (écrasés effectivement par le Parti).

Le souci majeur de Lukàcs, c'est la réification, dans le monde bourgeois et capitaliste; c'est-à-dire ce qui transforme les êtres et les choses en res, ontologiquement, humainement et pratiquement vides de toute essence, de tout sens vivifiant. La réification métamorphose tout ce qui est et se produit en marchandise, fait sombrer tout dans une pseudo-objectivité rationaliste ou dans une pseudo-subjectivité idéaliste. Le monde, produit de l'activité humaine, totalité engendrée par la production humaine, et tous les phénomènes auxquels nous avons à faire, deviennent hostiles, étrangers. Ce que Hegel avait saisi comme devenir de l'aliénation et que Marx a analysé tantôt comme phénomène de l'aliénation, tantôt comme fétichisme de la marchandise, devient chez Lukàcs la réification. Le monde bourgeois et capitaliste pousse la réification à son paroxysme; la classe prolétarienne peut et doit y mettre fin, définitivement; et l'instrument puissant de la suppression de la réification, c'est le Parti. Ainsi, pense Lukàcs, dans Histoire et conscience de classe du moins.

La tâche de la traduction était extrêmement difficile. Lukàcs écrivit ces essais de dialectique marxiste directement en allemand, à une époque où la langue de Hegel et de Marx, de Gœthe et de Nietzsche, gardait pour lui pas mal de secrets. Depuis, il a fait toutes sortes de progrès.

L'impureté de la langue frappe constamment le lecteur attentif et a fortiori le traducteur. Sans aucun doute, l'auteur se veut dialecticien et dialecticien très dialectique. La dialectique - à supposer que quelqu'un sache ce qu'elle est - nous renvoie toutefois au logos qui, en tant que pensée -et - langage, ne cesse de poser ses questions à la praxis. Le logos est dialogue, dialogue entre la pensée « et » les choses, « dialogue » entre les êtres parlants ; et toute réponse renvoie à la question. Traduire, c'est poursuivre un dialogue. Le langage de Lukàcs se veut si dialectique qu'il n'évite ni pléonasmes, ni imprécisions ; son élan ne s'arrête pas devant, pendant et après les longues phrases et périphrases, parfois trop longues pour ce qu'elles peuvent vouloir dire. Les interférences interférentes ne l'effrayent guère. La logique grammaticale et syntaxique est souvent malmenée. Si le langage actuel est, lui aussi, réifié, et s'il faut dépasser cette réification ontologique, il est nécessaire pour cela de commencer à parler et à penser autrement, d'ouvrir d'autres possibilités à la parole.

Il est dommage que Lukàcs n'ait pas fait son autocritique stylistique. Assurément, les traducteurs doivent oser prendre sur eux, reconnaître leurs défauts,- avouer leurs difficultés. L'autocritique ne peut pourtant jamais rendre tout à fait superflue l'arme de la critique.

Paris, Noël 1959.
Kostas AXELOS.

AVANT-PROPOS

. ⇓

La réunion et la publication de ces essais en un livre ne vise pas à leur donner plus d'importance qu'ils n'en auraient isolément. A l'exception de l'essai sur La réification et la conscience du prolétariat et des Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation qui ont été écrits expressément pour ce livre en un temps de loisir involontaire, quoique des travaux de circonstance leur aient aussi servi de fondement, ils sont nés pour la plus grande part au milieu du travail de parti et comme des tentatives pour clarifier, à l'usage de l'auteur lui-même et de ses lecteurs, des questions théoriques du mouvement révolutionnaire. Bien qu'ils soient maintenant partiellement remaniés, ils n'en ont nullement perdu pour autant leur caractère de travaux de circonstance. Pour certains essais, c'eût été détruire leur intuition centrale, à mon avis correcte, que de les remanier radicalement. C'est ainsi que dans l'essai sur Le changement de fonction du matérialisme historique, on a l'écho de ces espoirs exagérément optimistes que beaucoup d'entre nous ont eu, quant à la durée et au rythme de la révolution, etc. Le lecteur ne doit donc pas attendre de ces essais un système scientifique complet.

Quoi qu'il en soit, ils forment en fait un certain ensemble. Cet ensemble s'exprime aussi dans la succession des essais qu'il vaut donc mieux lire dans l'ordre. Évidemment, l'auteur conseille aux lecteurs dépourvus de formation philosophique de sauter d'abord l'essai sur la réification et de ne le lire qu'après la lecture de l'ensemble du livre.

Il faut maintenant expliquer ici, bien que ce soit peut-être superflu pour beaucoup de lecteurs, pourquoi l'exposé et l'interprétation de la doctrine de Rosa Luxembourg et la discussion de cette doctrine prennent une si large place dans ces pages. Ce n'est pas seulement parce que Rosa Luxembourg fut, à mon avis, la seule disciple de Marx à prolonger réellement l’œuvre de sa vie tant sur le plan des faits économiques que sur le plan de la méthode économique et, à ce point de vue, à se rattacher concrètement au niveau présent de l'évolution sociale. Dans ces pages, conformément à leur but, l'accent décisif est mis sur l'aspect méthodologique. L'exactitude économique, dans les faits, de la théorie de l'accumulation n'est pas plus discutée que celle des théories économiques de Marx, seules leurs présuppositions et leurs conséquences méthodologiques sont examinées. Il sera de toute façon clair à tout lecteur que l'auteur est aussi d'accord avec leur contenu de fait. Mais ces questions devaient aussi être discutées en détail, parce que l'orientation de Rosa Luxembourg

a été, et est encore partiellement aujourd'hui, théoriquement déterminante pour beaucoup de marxistes révolutionnaires non-russes, particulièrement en Allemagne. Une attitude réellement communiste, révolutionnaire et marxiste ne peut être acquise, pour quiconque est parti de là, qu'en passant par une discussion critique de l'œuvre théorique de Rosa Luxembourg.

Si l'on suit cette voie, les écrits et discours de Lénine deviennent méthodologiquement décisifs. Il n'est pas dans l'intention de ces pages d'entrer dans le détail de l'œuvre politique de Lénine. Mais elles doivent - justement à cause du caractère consciemment unilatéral et limité de leur tâche - rappeler avec insistance ce que signifie le théoricien Lénine pour le développement du marxisme. Son poids dominant comme politicien cache aujourd'hui à beaucoup le rôle qu'il a eu comme théoricien. Car l'importance pratique et actuelle de chacune de ses affirmations sur l'instant donné est toujours trop grande pour que tous puissent voir clairement que la condition préalable d'une telle efficacité réside en dernière analyse dans la profondeur, la grandeur et la fécondité de Lénine comme théoricien. Cette efficacité vient de ce qu'il a élevé l'essence pratique du marxisme à un niveau de clarté et de concrétion qui n'avait pas été auparavant atteint ; de ce qu'il a sauvé cette dimension d'un oubli presque total et que par cet acte théorique il nous a remis en main la clef d'une compréhension correcte de la méthode marxiste.

Car il s'agit - et c'est la conviction fondamentale de ces pages - de comprendre correctement l'essence de la méthode de Marx et de l'appliquer correctement, et nullement de la« corriger » en quelque sens que ce soit. Si quelques passages contiennent une polémique contre certaines déclarations d'Engels, c'est - comme tout lecteur compréhensif doit le remarquer - au nom de l'esprit de l'ensemble du système, en partant de la conception - juste ou fausse - que sur ces points particuliers l'auteur représente, contre Engels même, le point de vue du marxisme orthodoxe.

Si donc l'on s'en tient ici à la doctrine de Marx, sans essayer ni d'en dévier, ni de l'améliorer, ni de la corriger, si ces commentaires n'ont pas de plus haute ambition que d'être une interprétation, une explication de la doctrine de Marx dans le sens de Marx, cette « orthodoxie » n'implique nullement qu'on ait l'intention, selon les paroles de Monsieur von Struve, de préserver l' « intégrité esthétique » du système de Marx. Notre but est bien plutôt déterminé par la conviction que la doctrine et la méthode de Marx apportent enfin la Méthode correcte pour la connaissance de la société et de l'histoire. Cette méthode est, dans son essence la plus intime, historique. Il va par conséquent de soi qu'il faut continuellement l'appliquer à elle-même, et c'est là un des points essentiels de ces essais. Mais cela implique en même temps une prise de position effective et portant sur le contenu des problèmes actuels, puisque, par suite de cette conception de la méthode marxiste, son but le plus éminent est la connaissance du présent. L'attitude méthodologique de ces essais n'a que parcimonieusement permis d'entrer dans le détail de questions concrètes d'actualité. C'est pourquoi l'auteur veut expliquer ici qu'à son avis les expériences des années de la révolution ont brillamment confirmé tous les moments essentiels du marxisme orthodoxe (et donc communiste) ; que la guerre, la crise et la révolution, y compris le rythme soi-disant plus lent du développement de la révolution et la nouvelle politique économique de la Russie

soviétique, n'ont pas posé un seul problème qui ne puisse être précisément résolu par la méthode dialectique ainsi comprise et par elle seule. Les réponses concrètes aux questions pratiques particulières sont en dehors du cadre de ces essais. Leur tâche est de nous rendre consciente la méthode de Marx et de mettre en pleine lumière sa fécondité infinie pour la solution de problèmes autrement insolubles.

C'est à ce, but aussi que doivent servir les citations des oeuvres de Marx et de Engels, sans doute trop abondantes aux yeux de certains lecteurs. Mais toute citation est en même temps une interprétation. Et il semble à l'auteur que bien des aspects, tout à fait essentiels, de la méthode de Marx, et justement de ceux qui importent le plus décisivement à la compréhension de la méthode dans sa cohésion effective et systématique, sont indûment tombés dans l'oubli, et que la compréhension du centre vital de cette méthode, de la dialectique, en a été rendue difficile et presque impossible.

Il est cependant impossible de traiter le problème de la dialectique. concrète et historique, sans étudier de plus près le fondateur de cette méthode, Hegel, et ses rapports avec Marx. L'avertissement de Marx de ne pas traiter Hegel comme un « chien crevé » est resté lettre morte, même pour beaucoup de bons marxistes. (Les efforts de Engels et de Plékhanov, eux aussi ont eu trop peu de résultats.) Pourtant Marx souligne souvent 'avec acuité ce danger ; ainsi écrit-il à propos de Dietzgen : « C'est une malchance pour lui qu'il n'ait précisément pas étudié Hegel » (Lettre à Engels, 7-11-1868). Et dans une autre lettre (11-1-1868) : « Ces messieurs en Allemagne... croient que la dialectique de Hegel est un c chien crevé ». Feuerbach en a lourd sur la conscience de ce point de vue », Marx souligne (14-1-1858) les « grands services » qu'a rendus la Logique de Hegel, qu'il a feuilletée à nouveau, à la méthode de son travail sur la critique de l'économie politique. Il ne s'agit cependant pas ici de l'aspect philologique des relations de Marx avec Hegel : il ne s'agit pas des idées de Marx sur l'importance de la dialectique hegelienne pour sa propre méthode, mais de ce que cette méthode signifie en fait pour le marxisme. Ces déclarations, qui pourraient être multipliées à volonté, n'ont été citées que parce que le passage connu de la Préface du Capital, où Marx s'est expliqué en dernier lieu sur ses rapports avec Hegel, a beaucoup contribué à faire sousestimer l'importance effective de ces rapports, même par des marxistes. Je ne vise nullement la caractérisation effective de ces rapports, avec laquelle je suis entièrement d'accord et que j'ai essayé de concrétiser méthodologiquement dans ces pages. Je vise uniquement le mot « coquetterie » avec le « mode d'expression » de Hegel. Cela a souvent induit à considérer la dialectique chez Marx comme un ajout stylistique superficiel qui, dans l'intérêt du caractère « scientifique », devrait être éliminé le plus énergiquement possible de la méthode du matérialisme historique. Si bien que même des chercheurs par ailleurs consciencieux, comme par exemple le Professeur Vorländer, s'imaginèrent constater exactement que Marx n'avait été « en coquetterie » avec des concepts hegeliens c que dans deux passages à proprement parler », et puis encore dans un « troisième passage », sans remarquer que toute une série de catégories décisives continuellement employées viennent directement de la logique de Hegel. Puisque même l'origine hegelienne et l'importance méthodologique effective d'une distinction aussi fondamentale pour Marx que celle entre immédiateté et médiation ont pu passer inaperçues, on peut malheureusement dire à bon droit, aujourd'hui encore, que Hegel (bien qu'il soit de nouveau « reçu à l'Université » et soit

presqu'à la mode) est toujours traité comme un « chien crevé ». Car que dirait le Professeur Vorländer d'un historien de la philosophie qui ne s'apercevrait pas, chez un continuateur de la méthode kantienne, aussi original et critique soit-il, que par exemple l' « unité synthétique de l'aperception » vient de la Critique de la raison pure ?

L'auteur de ces pages voudrait rompre avec de telles conceptions. Il croit qu'aujourd'hui aussi il est pratiquement important de revenir, à cet égard, aux traditions de l'interprétation de Marx donnée par Engels (qui considérait « le mouvement ouvrier allemand » comme l' « héritier de la philosophie classique allemande ») et par Plékhanov. Il croit que tous les bons marxistes devraient, selon le mot de Lénine, constituer c une sorte de société des amis matérialistes de la dialectique hegelienne ».

La situation de Hegel est cependant aujourd'hui tout à fait inverse de celle de Marx lui-même. Il s'agit, dans ce dernier cas, de comprendre le système et la méthode - tels qu'ils nous sont donnés - dans leur unité cohérente et de préserver cette unité. Dans le premier cas, au contraire, la tâche consiste à procéder à une discrimination entre les tendances multiples qui s'entrecroisent et qui, en partie, se contredisent violemment, et de sauver, en tant que puissance intellectuelle vivante pour le présent, ce qu'il y a de méthodologiquement fécond dans sa pensée. Cette fécondité et cette puissance sont bien plus grandes que beaucoup ne le croient. Et il me semble que plus nous serons en mesure de concrétiser énergiquement cette question, ce qui exige évidemment la connaissance des écrits de Hegel (c'est une honte qu'il faille le dire explicitement, mais il faut pourtant le faire), et plus aussi cette fécondité et cette puissance apparaîtront clairement. A vrai dire, ce ne sera plus sous la forme d'un système clos. Le système de Hegel, tel qu'il nous est donné, est un fait historique. Et même là, une critique réellement pénétrante serait, à mon avis, contrainte de constater qu'il ne s'agit pas d'un système ayant une véritable unité intérieure, mais de plusieurs systèmes imbriqués l'un dans l'autre. (Les contradictions de méthode entre la phénoménologie et le système lui-même ne sont qu'un exemple de ces déviations.) Si donc Hegel ne doit plus être traité comme un « chien crevé », il faut que l'architecture morte du système historiquement donné soit démantelée, afin que les tendances encore extrêmement actuelles de sa pensée puissent redevenir efficaces et vivantes.

Il est universellement connu que Marx nourrissait le projet ,d'écrire une dialectique. « Les justes lois de la dialectique, écrivait-il à Dietzgen, sont déjà contenues dans Hegel ; sous une forme mystique, il est vrai. Il s'agit de les dépouiller de cette forme ». - Ces pages n'ont pas un instant la prétention - et j'espère qu'il n'est pas besoin d'y insister particulièrement - d'offrir ne fût-ce que l'esquisse d'une telle dialectique. Mais C'est bien leur intention de susciter une discussion dans cette direction ; de remettre méthodologiquement cette question à l'ordre du jour. C'est pourquoi toutes les occasions ont été utilisées pour attirer l'attention sur ces connexions méthodologiques, pour pouvoir indiquer le plus concrètement possible les points où les catégories de la méthode hegelienne sont devenues décisives pour le matérialisme historique ainsi que ceux où les voies de Hegel et de Marx se séparent nettement, afin de fournir ainsi un matériel et, si possible, une orientation à la nécessaire discussion de cette question. C'est en partie cette intention qui a conduit à traiter en détail de la philosophie classique dans la seconde partie de l'essai sur la réification. (En

partie seulement, car il m'a également paru nécessaire d'étudier les contradictions de la pensée bourgeoise là où cette pensée a trouvé sa plus haute expression philosophique.)

Des développements du genre de ceux de ces pages ont l'inévitable défaut de ne pas répondre à l'exigence - justifiée - d'être scientifiquement complets et systématiques, sans faire pour autant en échange de la vulgarisation. Je suis parfaitement conscient de ce défaut. Mais la description de la façon dont ces essais sont nés et de ce qu'ils visent ne doit pas tant servir d'excuse qu'inciter, ce qui est le but réel de ces travaux, à faire de la question de la méthode dialectique - en tant que question vivante et actuelle - l'objet d'une discussion. Si ces essais fournissent le commencement, ou même seulement l'occasion, d'une discussion réellement fructueuse de la méthode dialectique, d'une discussion qui fasse à nouveau prendre universellement conscience de l'essence de cette méthode, ils auront entièrement accompli leur tâche.

Puisqu'il est fait mention de tels défauts, que l'attention du lecteur non habitué à la dialectique soit seulement attirée encore sur une difficulté inévitable, inhérente à l'essence de la méthode dialectique. Il s'agît de la question de la définition des concepts et de la terminologie. Il est de l'essence de la méthode dialectique qu'en elle les concepts faux dans leur unilatéralité abstraite soient dépassés. Pourtant ce processus de dépassement oblige en même temps à opérer constamment avec ces concepts unilatéraux, abstraits et faux, à donner aux concepts leur signification correcte, moins par une définition que par la fonction méthodologique qu'ils remplissent dans la totalité en tant que moments dépassés. Il est cependant encore moins facile de fixer terminologiquement cette transformation des significations dans la dialectique corrigée par Marx que dans la dialectique hegelienne elle-même. Car si les concepts ne sont que les figures en pensée (gedankliche Gestalten) de réalités historiques, leur figure unilatérale, abstraite et fausse fait aussi partie, en tant que moment de l'unité vraie, de cette unité vraie. Les développements de Hegel sur cette difficulté de terminologie dans la Préface à la Phénoménologie sont donc encore plus justes qu'Hegel lui-même ne le pense, quand il dit : « De la même façon les expressions : unité du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini, de l'être et de la pensée, etc., présentent cet inconvénient que les termes d'objet et de sujet, etc., désignent ce qu'ils sont en dehors de leur unité ; dans leur unité ils, n'ont plus le sens que leur expression énonce ; c'est justement ainsi que le faux n'est plus en tant que faux un moment de la vérité ». Dans la pure historicisation de la dialectique, cette constatation se dialectise encore une fois : le « faux » est un moment du « vrai » à la fois en tant que « faux » et en tant que « non-faux ». Quand donc ceux qui font profession de « dépasser Marx » parlent d'un « manque de précision conceptuelle », chez Marx, de simples « images » tenant lieu de « définitions », etc., ils offrent un spectacle aussi désolant que la « critique de Hegel » par Schopenhauer et la tentative pour faire apparaître chez Hegel des « bévues logiques » : le spectacle de leur incapacité totale à comprendre ne fût-ce que l'a b c de la méthode dialectique. Mais un dialecticien conséquent n'apercevra pas tant dans cette incapacité l'opposition entre des méthodes scientifiques différentes, qu'un phénomène social qu'il a dialectiquement réfuté et dépassé, tout en le comprenant comme phénomène social et historique.

Vienne, Noël 1922.

QU'EST-CE QUE LE MARXISME ORTHODOXE ?

Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer.

Marx, Thèses sur Fuerbach.

Cette question, à vrai dire très simple, est devenue, aussi bien dans les milieux bourgeois que dans les milieux prolétariens, l'objet de multiples discussions. Mais il est devenu de bon ton scientifique de tourner en ridicule toute profession de foi de marxisme orthodoxe. Étant donné le manque d'accord qui semblait régner dans le camp « socialiste » sur la question de savoir quelles sont les thèses constituant la quintessence du marxisme et par conséquent celles que l'on est « en droit » de contester, voire de rejeter, sans pour autant cesser de revendiquer le titre de « marxiste orthodoxe », il est de plus en plus apparu comme « non-scientifique » de faire de l'exégèse scolastique comme sur des phrases de la Bible avec des citations d'ouvrages anciens et en partie « dépassés » par la critique moderne, de chercher en cela et seulement en cela une source de vérité, au lieu de s'adonner « sans préjugé » à l'étude des « faits ». Si la question se posait vraiment ainsi, la réponse la plus appropriée serait évidemment un sourire de pitié ; mais la question n'est pas si simple et ne l'a jamais été, car, si l'on supposait, même sans l'admettre, que la recherche contemporaine ait prouvé l'inexactitude « de fait » de toutes les affirmations particulières de Marx, un marxiste orthodoxe sérieux pourrait reconnaître sans condition tous ces nouveaux résultats, rejeter toutes les thèses particulières de Marx, sans pour autant, un seul instant, être contraint de renoncer à son orthodoxie marxiste. Le marxisme orthodoxe ne signifie donc pas une adhésion sans critique aux résultats de la recherche de Marx, ne signifie pas une « foi » en une thèse ou en une autre, ni l'exégèse d'un livre « sacré ». L'orthodoxie en matière de marxisme se réfère bien au contraire et exclusivement à la *méthode*. Elle implique la

conviction scientifique qu'avec le marxisme dialectique a été trouvée la méthode de recherche juste, que cette méthode ne peut être développée, perfectionnée et approfondie que dans le sens de ses fondateurs ; mais que toutes les tentatives pour la dépasser ou l' « améliorer » n'ont conduit qu'à la trivialiser, en faire un éclectisme - et devaient nécessairement conduire à cela.

I

La dialectique matérialiste est une dialectique révolutionnaire. Cette détermination est si importante et d'un poids si décisif pour la compréhension de son essence, que c'est elle qui doit d'abord être envisagée, avant même que l'on puisse traiter de la méthode dialectique elle-même, afin de poser véritablement le problème. II s'agit ici du problème de la théorie et de la praxis et pas seulement dans le sens où Marx l'entendait dans sa première critique hegelienne, lorsqu'il disait que « la théorie devient force matérielle dès qu'elle saisit les masses » [1]. Il s'agit plutôt de rechercher, aussi bien dans la théorie que dans la façon dont elle pénètre les masses, ces moments et ces déterminations qui font de la théorie, de la méthode dialectique, le véhicule de la révolution ; il s'agit de développer l'essence pratique de la théorie à partir de la théorie et du rapport qu'elle établit avec son objet. Car, sans cela, cette « saisie des masses » pourrait être une apparence vide. Il se pourrait que les masses, mûes par des impulsions toutes différentes, agissent en direction de buts tout différents, et que la théorie ait, pour leur mouvement, un contenu purement contingent, qu'elle soit une forme par laquelle elles élèvent à la conscience leur action socialement nécessaire ou contingente, sans que cet acte de prise de conscience soit lié de façon essentielle ou réelle à l'action elle-même.

Marx a, dans le même écrit, clairement exprimé les conditions de possibilité d'un tel rapport entre la théorie et la praxis : « Il ne suffit pas que la pensée tende vers la réalité, la réalité elle-même doit tendre vers la pensée » [2]; et dans un écrit antérieur : « Il apparaîtra alors que depuis longtemps le monde possède le rêve d'une chose dont il faut seulement posséder la conscience pour la posséder réellement » [3]. Seul un tel rapport de la conscience à la réalité rend possible l'unité entre la théorie et la praxis. C'est seulement quand la prise de conscience implique la *démarche décisive* que le processus historique doit effectuer en direction de son terme propre (terme constitué par la volonté humaine, mais qui ne dépend pas du libre arbitre humain et qui n'est pas une invention de l'esprit humain), c'est seulement quand la fonction historique de la théorie consiste à rendre possible pratiquement cette démarche ; quand est donnée une situation historique dans laquelle la connaissance exacte de la société devient, pour une classe, la condition immédiate de son auto-affirmation dans la lutte ; quand, pour cette classe, la connaissance de soi signifie en même temps la connaissance correcte de toute la société ; quand, par suite, pour une telle connaissance, cette classe est à la fois sujet et objet de la connaissance, la théorie se trouvant, de cette façon, en prise *immédiate* et *adéquate* sur le processus de révolution sociale, c'est alors que l'unité de la

---

1 Nachlass, I, 392. (In *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel, Oeuvres philosophiques*, éd. Costes, Tome 1, p. 96. Nous modifions, ici et par la suite, la traduction de Molitor. N. des Tr.)

2 Ibid., p. 99.

3 Lettre à Ruge, in *Oeuvres philosophiques*, T. V, p. 210.

théorie et de la pratique, condition préalable de la fonction révolutionnaire de la théorie, devient possible.

Une telle situation a surgi avec l'apparition du prolétariat dans l'histoire. « Quand le prolétariat, dit Marx, annonce la dissolution de l'ordre actuel du monde, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il constitue la dissolution effective de cet ordre du monde » [1]. La théorie qui énonce cela ne se relie pas à la révolution d'une façon plus ou moins contingente et par des liens lâches et « mécompris », elle n'est, de par son essence, que l'expression pensée du processus révolutionnaire lui-même. Chaque étape de ce processus se fixe dans la théorie pour devenir par là généralisable, communicable, contingente et par des liens lâches et « mécompris » ; elle n'est, que la fixation et la conscience d'une démarche nécessaire, elle devient en même temps la condition préalable et nécessaire de la démarche suivante.

L'éclaircissement de cette fonction de la théorie ouvre en même temps la voie à la connaissance de son essence théorique : c'est-à-dire à la méthode de la dialectique. Le fait d'avoir négligé ce point tout simplement décisif introduit beaucoup de confusion dans les discussions sur la méthode dialectique ; car, que l'on critique les développements de Engels dans *l'Anti-Dühring (décisifs* pour l'évolution ultérieure de la théorie), qu'on les tienne pour incomplets, voire insuffisants, ou qu'on les considère comme classiques, il faut néanmoins reconnaître qu'il leur manque précisément cette dimension. En effet, Engels décrit la conceptualisation de la méthode dialectique en l'opposant à la conceptualisation « métaphysique » ; il souligne avec pénétration le fait que, dans la méthode dialectique, la rigidité des concepts (et des objets qui leur correspondent) est dissoute, que la dialectique est un processus constant de passage fluide d'une détermination dans l'autre, un permanent dépassement des contraires, qu'elle est leur passage de l'un dans l'autre ; que, par conséquent, la causalité unilatérale et rigide doit être remplacée par l'action réciproque. Mais l'aspect le plus essentiel de cette action réciproque, la *relation dialectique du sujet et de l'objet dans le processus de l'histoire,* n'est même pas mentionné, et encore moins placé au centre (comme il devrait l'être) des considérations méthodologiques. Or, privée de cette détermination, la méthode dialectique (malgré le maintien, purement apparent, il est vrai, des concepts « fluides ») cesse d'être une méthode révolutionnaire. La différence avec la « métaphysique » n'est plus cherchée alors dans *le* fait qu'en toute étude « métaphysique » l'objet de l'étude doit rester intouché et inchangé et que, par conséquent, l'étude reste dans une perspective purement « intuitive » [2] et ne devient pas pratique, alors que pour la méthode dialectique la *transformation de la réalité* constitue le problème central. Si on néglige cette fonction centrale de la théorie, l'avantage de la conceptualisation « fluide » devient tout à fait problématique. Cela devient une affaire purement « scientifique ». La méthode peut être rejetée ou acceptée, selon l'état de la science, sans que l'attitude fondamentale vis-à-vis de la réalité et de son caractère modifiable ou immuable subisse le moindre changement.

---

1 *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Oeuvres philosophiques,* Tome I, p. 106. Cf: également sur cette question l'essai *La conscience de classe*.

2 *Anschauende*. *Dans* cette acceptation, ce mot n'a rien à voir avec « l'intuition » bergsonnienne. (N. des Tr.)

L'impénétrabilité, lé caractère « fatal » et immuable de la réalité, sa conformité à des lois au sens du matérialisme bourgeois et « intuitif » et de l'économie classique qui lui est intimement apparentée, peuvent même être encore renforcés, comme cela s'est produit chez les adeptes du marxisme, disciples de Mach. Le fait que la pensée de Mach puisse engendrer un volontarisme -également bourgeois - ne contredit nullement cette affirmation. Fatalisme et volontarisme ne sont contradictoires que dans une perspective non dialectique et non historique, Pour la conception dialectique de l'histoire, ils sont des pôles unis par un lien de complémentarité réciproque, des reflets dans la pensée par lesquels s'exprime clairement l'antagonisme de l'ordre social capitaliste, l'impossibilité de résoudre ses problèmes sur son propre terrain.

C'est pourquoi toute tentative pour approfondir la méthode dialectique d'une manière « critique » conduit nécessairement à un aplatissement. En effet, le point de départ méthodologique de toute prise de position critique consiste justement dans la séparation de la méthode et de la réalité, de "la pensée et de l'être ; elle voit justement dans cette séparation le progrès qui doit lui être attribué comme un mérite au sens d'une science au caractère authentiquement scientifique, par opposition au matérialisme grossier et non critique de la méthode marxiste. Bien entendu, libre à elle de le faire, mais il faut constater qu'elle ne se meut pas dans la direction qui constitue l'essence la plus intime de la méthode dialectique. Marx et Engels se sont exprimés là-dessus d'une façon non ambiguë : « Par là, la dialectique fut réduite à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine - à deux séries de lois *identiques au fond...* » [1], dit Engels. Ou bien, comme Marx l'a écrit d'une manière bien plus précise : « Comme dans *toute science sociale historique, il* faut toujours garder en vue, dans l'étude du mouvement des catégories économiques... que *les catégories* expriment *des formes d'existence et des conditions d'existence...* » [2].

Quand ce sens de la méthode dialectique s'obscurcit, elle apparaît nécessairement comme un supplément inutile, un simple ornement de la « sociologie » ou de « l'économie » marxiste. Elle apparaît même comme un obstacle à l'étude « sobre et impartiale » des « faits », comme une construction vide au moyen de laquelle le marxisme ferait violence aux faits. Bernstein a exprimé de la façon la plus claire et formulé de la façon la plus précise cette objection à la méthode dialectique. en partie à cause de sa propre « impartialité » que ne venait troubler aucune connaissance philosophique. Cependant, les conséquences réelles,

---

1 P. Engels, *Ludwig Feuerbach,* éditions sociales, 1947, page 41. C'est Lukàcs qui souligne.

2 K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique, Appendice,* éd. Costes, p. 296-297. C'est Lukàcs qui souligne. Cette limitation de la méthode à, la réalité historico-sociale est très importante Les malentendus qu'a suscités la manière engelsienne d'exposer la dialectique viennent essentiellement de ce que Engels - suivant le mauvais exemple de Hegel - a étendu la méthode dialectique à la connaissance de la nature ; alors que les déterminations décisives de la dialectique : action réciproque du sujet et de l'objet, unité de la théorie et de la praxis, modification historique du substrat des catégories comme fondement de leur modification dans la pensée, etc., ne se retrouvent pas dans la connaissance de la nature. La place me manque malheureusement pour discuter en détail ces questions.

politiques et économiques qu'il déduit de son désir de libérer la méthode des « embûches dialectiques » de l'hegelianisme, montrent clairement où mène ce chemin. Elles montrent qu'il faut justement séparer la dialectique et la méthode du matérialisme historique si l'on veut fonder une théorie conséquente de l'opportunisme, de l' « évolution » sans révolution, du « passage naturel » et sans lutte au socialisme.

II

Ici doit cependant immédiatement surgir une question que signifient du point de vue méthodologique ces soi-disant faits que toute la littérature révisionniste idolâtre ? Dans quelle mesure peut-on voir en eux des facteurs d'orientation pour l'action du prolétariat révolutionnaire ? Évidemment, toute connaissance de la réalité part des faits. Il s'agit seulement de savoir quelles données de la vie méritent (et dans quel *contexte méthodologique)* d'être considérées comme des faits importants pour la connaissance. L'empirisme borné conteste, à vrai dire, que les faits ne deviennent à proprement parler des faits qu'à travers une telle élaboration méthodologique -différente suivant le but de la connaissance. Il croit pouvoir trouver dans toute donnée, dans tout chiffre statistique, dans tout fait brut de la vie économique, un fait important pour lui. Il ne voit pas que la plus simple énumération de « faits », la juxtaposition fa plus dénuée de commentaire est déjà une « interprétation », qu'à ce niveau déjà les faits sont saisis à partir d'une théorie, d'une méthode, qu'ils sont abstraits du contexte de la vie dans lequel ils se trouvaient originairement et introduits dans le contexte d'une théorie. Les opportunistes, plus raffinés, malgré leur répugnance instinctive et profonde pour toute théorie, ne le contestent nullement, mais ils invoquent la méthode des sciences de la nature, la façon dont celles-ci sont capables de médiatiser les faits « purs » par l'observation, l'abstraction et l'expérimentation et sont capables de fonder leurs relations ; et ils opposent aux constructions violentes de la méthode dialectique un tel idéal de connaissance.

Le caractère spécieux d'une telle méthode, réside en ceci que le développement même du capitalisme tend à produire une structure de la société qui va au devant de tels procédés de pensée ; mais nous avons, justement ici et à cause de cela, besoin de la méthode dialectique, pour ne pas succomber à l'illusion sociale ainsi produite, pour pouvoir, derrière cette illusion, entrevoir l'essence. Les « purs » faits des sciences de la nature surgissent en effet ainsi : un phénomène de la vie est transporté, réellement ou en pensée, dans un contexte qui permet d'étudier les lois auxquelles il obéit sans l'intervention perturbante d'autres phénomènes ; ce processus se renforce du fait que les phénomènes sont réduits à leur pure essence quantitative, à leur expression en nombre et en rapports de nombre. Les opportunistes ne se rendent jamais compte qu'il est de l'essence du capitalisme de produire les phénomènes de cette façon. Marx décrit d'une manière très pénétrante un semblable « processus d'abstraction

» de la vie lorsqu'il traite du travail, mais il n'oublie pas d'insister de façon également pénétrante sur le fait qu'il s'agit ici d'une caractéristique *historique* de la société capitaliste. « Ainsi les abstractions les plus générales ne se développent que dans l'évolution concrète la plus riche où une chose apparaît à plusieurs en commun, commune à tous. Alors elle cesse de pouvoir être pensée uniquement sous forme particulière » [1]. Cette tendance de l'évolution capitaliste va cependant encore plus loin ; le caractère fétichiste des formes économiques, la réification de toutes les relations humaines, l'extension croissante d'une division du travail qui atomise abstraitement et rationnellement le processus de production sans se soucier des possibilités et des capacités humaines des producteurs immédiats, transforme les phénomènes de la société et avec eux leur aperception. Des faits « isolés » surgissent, des ensembles de faits isolés, des secteurs particuliers ayant leurs propres lois (théorie économique, droit, etc.), qui semblent être déjà, dans leur apparence immédiate, largement élaborés pour une telle étude scientifique. Si bien qu'il peut sembler particulièrement « scientifique » de pousser jusqu'au bout et d'élever au niveau d'une science cette tendance déjà inhérente aux faits eux-mêmes. Tandis que la dialectique qui - par opposition à ces faits et à ces systèmes partiels isolés et isolants - insiste sur l'unité concrète du tout et démasque cette illusion en tant qu'illusion, produite nécessairement par le capitalisme, fait l'effet d'une simple construction.

Le caractère non-scientifique de cette méthode apparemment si scientifique réside donc en ceci qu'elle ne s'aperçoit pas du caractère historique des faits qui lui servent de base et néglige ce *caractère historique*. Mais il n'y a pas seulement ici une source d'erreur (qui échappe toujours à cette recherche), sur laquelle Engels a attiré explicitement l'attention. L'essence de cette source d'erreur réside en ce que la statistique et la théorie économique « exacte » construite sur elle se traînent en boitant derrière l'évolution. « Pour l'histoire contemporaine en cours on ne sera donc que trop souvent contraint de traiter ce facteur, le plus décisif, comme constant, de considérer la situation économique trouvée au début de la période en question comme donnée pour toute la période et invariable ou de ne tenir compte que des modifications à cette situation qui résultent des événements, eux-mêmes évidents, et apparaissent par conséquent clairement elles aussi » [2]. Comme la structure de la société capitaliste vient au devant de la méthode des sciences de la nature, car en cela réside la condition sociale préalable de leur exactitude, il y a dans cet état de fait quelque chose de tout à fait problématique. Si, en effet, la structure interne des « faits » et la structure de leurs relations sont saisies dans leur essence même d'une façon historique, c'est-à-dire comme impliquées dans un processus de révolution ininterrompue, il faut vraiment se demander quand est commise la plus grande inexactitude scientifique : est-ce lorsque je saisis les « faits » dans une forme d'objectivité dominée par des lois dont je dois avoir la certitude (ou, à tout le moins, la probabilité) méthodologique qu'elles ne sont plus valables pour ces faits ? Ou bien est-ce quand je tire consciemment les conséquences de cette situation, quand j'adopte

---

1 *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 294.

2 *Introduction à la Lutte de classes en France,* de K. Marx, éditions sociales, 1948, p. 9. Mais on ne saurait oublier que l' « exactitude dans les sciences de la nature » présuppose justement la « constance » des éléments. Cette exigence méthodologique a déjà été posée par Galilée.

dès l'abord une attitude critique vis-à-vis de l' « exactitude » ainsi atteinte, et quand je dirige mon attention sur les moments où cette essence historique, cette modification décisive, se manifeste réellement

Le caractère historique des « faits » que la science croit saisir dans une telle « pureté » apparaît cependant d'une manière encore plus néfaste. Ces faits sont, en effet (comme produits de l'évolution historique), non seulement impliqués dans un continuel changement, mais encore, ils *sont - précisément dans la structure de leur objectivité - des produits d'une époque historique déterminée : celle du capitalisme*. En conséquence, cette « science », qui reconnaît, comme fondement de la valeur scientifique, la façon dont les faits sont immédiatement donnés, et comme point de départ de la conceptualisation scientifique, leur forme d'objectivité, cette science se place tout simplement et dogmatiquement sur le terrain de la société capitaliste, acceptant sans critique son essence, sa structure d'objet, ses lois, comme un fondement immuable de la « science ». Pour progresser de ces « faits » aux faits au vrai sens du mot, il faut pénétrer leur conditionnement historique comme tel et abandonner le point de vue à partir duquel ils sont donnés comme immédiats : il faut les soumettre eux-mêmes à un traitement historico-dialectique, parce que, comme Marx le dit : « La forme achevée des rapports économiques tels qu'ils se montrent à leur surface dans leur existence réelle et par suite aussi dans les représentations par lesquelles les porteurs et les agents de ces rapports cherchent à s'en faire une idée claire est très différente et en fait contraire à leur forme interne, essentielle mais cachée, et au concept qui y correspond » [1]. Si donc les faits doivent être saisis avec justesse, il convient d'abord de saisir clairement et exactement cette différence entre leur existence réelle et leur noyau intérieur, entre les représentations que l'on se forme d'eux et leurs concepts. Cette distinction est la première condition préalable d'une étude vraiment scientifique qui, d'après les paroles de Marx, « serait superflue si l'apparence phénoménale et l'essence des choses coïncidaient immédiatement » [2]. Il s'agit donc d'une part de détacher les phénomènes de leur forme donnée immédiate, de trouver les médiations par lesquelles ils peuvent être rapportés à leur noyau et à leur essence et saisis en leur essence même et, d'autre part, d'atteindre à la compréhension de ce caractère phénoménal, de cette apparence phénoménale, considérée comme leur forme d'apparition nécessaire. Cette forme d'apparition est nécessaire en raison de leur essence historique, en raison du fait qu'ils ont poussé sur le terrain de la société capitaliste. Cette double détermination, cette reconnaissance et ce dépassement simultané de l'être immédiat, est justement la relation dialectique. La structure interne du Capital a causé précisément les plus grandes difficultés au lecteur superficiel acceptant de manière non-critique des catégories de pensée propres au développement capitaliste ; car, d'une part, l'exposition pousse à son extrême limite le caractère capitaliste de toutes les formes

---

1 Kapital, III, I, 188 ; de même 21, 297 et suivantes. (Nous reproduisons les renvois du Kapital indiqués par Lukàcs. N. des Tr.) Cette distinction entre l'existence (qui se décompose en ses moments dialectiques d'apparence, d'apparition et cf essence) et la réalité provient de la *Logique* dé Hegel. On ne peut malheureusement pas développer ici combien toute la conceptualisation du Capital s'inspire de ces distinctions. Cette distinction entre la représentation et le concept vient aussi de Hegel.

2 Kapital, III, II, 352.

économiques et constitue un milieu de pensées dans lequel ces formes capitalistes agissent à l'état pur en décrivant une société qui « correspond à la théorie » - donc une société entièrement capitalisée, constituée uniquement par des prolétaires et des capitalistes ; mais, d'autre part, aussitôt que cette conception aboutit à un résultat quelconque, aussitôt que ce monde de phénomènes se cristallise sur le plan théorique, le résultat obtenu se trouve aussitôt dissout en tant que simple apparence, reflet renversé de rapports renversés, reflet qui n'est que « l'expression consciente du mouvement apparent ».

C'est dans ce contexte seulement qui intègre les différents faits de la vie sociale (en tant qu'éléments du devenir historique) dans une totalité, que la connaissance des faits devient possible en tant que connaissance de la réalité. Cette connaissance part des déterminations simples, pures, immédiates et naturelles (dans le monde capitaliste) que nous venons de caractériser, pour avancer à partir d'elles vers la connaissance de la totalité concrète en tant que reproduction en pensée de la réalité. Cette totalité concrète n'est nullement donnée immédiatement à la pensée. « Le concret est concret, dit Marx, parce qu'il est la synthèse de plusieurs déterminations, donc unité du multiple » [1]. L'idéalisme tombe ici dans l'illusion qui consiste à confondre ce processus de reproduction de la réalité avec le processus d'édification de la réalité elle-même. Car, « dans la pensée, il (le concret) apparaît comme un processus (le synthèse, comme un résultat et non pas comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et aussi, par conséquent, le point de départ de l'intuition et de la représentation ». Le matérialisme vulgaire, par contre - même s'il prend chez Bernstein et chez d'autres l'aspect le plus moderne -, se contente de reproduire les déterminations immédiates et simples de la vie sociale. Il croit être particulièrement « exact » en acceptant ces déterminations sans aucune analyse poussée, sans les relier à la totalité concrète, en les abandonnant à leur isolement abstrait et en tentant de les expliquer par des lois scientifiques abstraites non rattachées à une totalité concrète. « La grossièreté et le vide conceptuel résident précisément, dit Marx, dans le fait de relier de manière purement contingente ce qui est relié de manière organique, et de faire de cette relation une relation purement réflexive » [2]. La grossièreté et le vide conceptuel de telles relations purement réflexives consistent surtout dans le fait que, par elles, le caractère historique passager de la société capitaliste est obscurci et que ces déterminations apparaissent comme des catégories intemporelles, éternelles, communes à toutes les formes de vie sociale. Cela s'est révélé de la manière la plus grossière dans l'économie vulgaire bourgeoise ; mais, peu de temps après, le marxisme vulgaire a pris le même chemin. Aussitôt que la méthode dialectique et, avec elle, la prédominance méthodologique de la totalité sur les moments particuliers ont été ébranlées, aussitôt que les parties ne trouvaient plus dans l'ensemble leur concept et leur vérité et, qu'au contraire, le tout était éliminé de la recherche comme non scientifique ou réduit à une simple « idée » ou bien à une « somme » des parties, la relation réflexive des parties isolées devait apparaître comme une loi éternelle de toute société humaine. Car, l'affirmation de Marx, « les

---

1 *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 289.

2 Ibid., p. 270. La catégorie de la relation réflexive provient, elle aussi, de la *Logique* de Hegel.

rapports de production de toute société forment un tout » [1], est le point de départ méthodologique et la clef de la connaissance *historique des* rapports sociaux. Toute catégorie partielle isolée peut être traitée et pensée (dans cet isolement) comme étant toujours présente pendant toute l'évolution de la société humaine. (Si on ne la trouve pas dans une société, c'est alors le « hasard » qui confirme la règle.) La distinction réelle des étapes de l'évolution historique s'exprime de manière beaucoup moins claire et univoque dans les changements auxquels sont soumis les éléments partiels isolés, que dans les changements *de leur* fonction dans le processus d'ensemble de l'histoire, de leurs rapports à l'ensemble de la société.

III

Cette conception dialectique de la totalité, qui s'éloigne en apparence tellement de la réalité immédiate et qui construit cette réalité d'une manière en apparence « non scientifique », est, en fait, la seule méthode qui puisse saisir et reproduire la réalité sur le plan de la pensée. La totalité concrète est donc la catégorie fondamentale de la réalité [2]. La justesse de cette perspective se révèle cependant dans toute sa clarté lorsque nous plaçons au centre de notre recherche le substrat matériel réel de notre méthode, la société capitaliste avec son antagonisme interne entre les forces et les rapports de production. La méthode des sciences de la nature, qui constitue l'idéal méthodologique de toute science réflexive et de tout révisionnisme, ne connaît pas de contradiction, d'antagonisme, dans son objet ; si elle rencontre néanmoins une contradiction entre les différentes théories, elle n'y voit qu'un symptôme du caractère inachevé du degré de connaissance atteint jusqu'alors. Les théories qui semblent se contredire doivent trouver dans ces contradictions mêmes leurs limites ; elles doivent donc être modifiées en conséquence et subsumées sous des théories plus générales dans lesquelles les contradictions disparaîtront définitivement. Dans le cas de la réalité sociale, par contre, ces contradictions ne sont pas des symptômes d'une imparfaite appréhension scientifique de la réalité, mais appartiennent, *d'une manière indissoluble, à l'essence de la réalité même, à l'essence de la société capitaliste*. Leur dépassement dans la connaissance de la totalité ne les fait pas cesser d'être des contradictions. Au contraire, elles

---

1 Misère *de la philosophie,* éd. Costes, p. 128.

2 Pour les lecteurs qui s'intéressent plus particulièrement au problème méthodologique, nous voudrions rappeler ici que, dans la *Logique* de Hegel aussi, le problème du rapport du tout et des parties constitue le passage dialectique de l'existence à la réalité; il faut encore souligner que le problème des rapports entre l'intérieur et l'extérieur est, lui aussi, un problème de totalité (Hegel, *Werke, IV,* p. 156 et suivantes; les citations de la *Logique* sont toutes prises dans la seconde édition).

sont comprises en tant que contradictions nécessaires, en tant que fondement antagonique de cet ordre de production. Quand la théorie en tant que connaissance de la totalité ouvre la voie au dépassement de ces contradictions, à leur suppression, elle le fait en montrant les *tendances réelles* du processus de développement de la société qui sont appelées à dépasser *réellement* ces contradictions dans la réalité sociale, au cours du développement social.

L'opposition entre la méthode dialectique et la méthode « critique » (ou la méthode matérialiste vulgaire, ou la méthode de Mach, etc.) est, elle-même, dans cette perspective, un problème social. L'idéal épistémologique des sciences de la nature qui, appliqué à la nature, ne fait que servir le progrès de la science, apparaît lorsqu'il est appliqué à l'évolution de la société comme un instrument de combat idéologique de la bourgeoisie. Pour cette dernière, c'est une question vitale, d'une part, de concevoir son propre ordre de production comme constitué par des catégories valables d'une manière intemporelle et destinées à exister éternellement grâce aux lois éternelles de la nature et de la raison et, d'autre part, de juger les contradictions qui s'imposent à la pensée d'une manière inévitable, non pas comme des phénomènes appartenant à l'essence même de cet ordre de production, mais comme de simples faits de surface. La méthode de l'économie classique est issue de ce besoin idéologique, mais elle a trouvé aussi ses limites, en tant que connaissance scientifique, dans cette structure de la réalité sociale, dans le caractère antagonique de la production capitaliste. Si un penseur de l'importance de Ricardo nie « la nécessité de l'élargissement du marché correspondant à l'augmentation de la production et à l'accroissement du capital », il le fait (bien entendu, de manière inconsciente) pour ne pas être obligé de reconnaître la nécessité des crises dans lesquelles se révèle, de la manière la plus grossière, l'antagonisme fondamental de la production capitaliste, le fait que « le mode de production bourgeois implique une limitation du libre développement des forces productives » [1]. Ce qui se fait encore en toute bonne foi chez Ricardo, devient, il est vrai, dans l'économie vulgaire, une apologie consciemment mensongère de la société bourgeoise. En s'efforçant, soit d'éliminer d'une manière systématique la méthode dialectique de la science prolétarienne, soit, du moins, de l'affiner de manière « critique », le marxisme vulgaire arrive, qu'il le veuille ou non, au même résultat Ainsi -de la manière peut-être la plus grotesque - Max Adler, qui voudrait séparer, d'un point de vue critique, la dialectique en tant que méthode, en tant que mouvement de la pensée, de la dialectique de l'être, en tant que métaphysique, et qui, au sommet de la « critique », arrive à ce résultat : séparer nettement des deux précédentes la dialectique en tant qu' « élément de science positive » duquel « il s'agit en tout premier lieu lorsqu'on parle d'une dialectetique réelle dans le marxisme ». Cette dialectique, qu'il vaudrait mieux appeler « antagonisme... constate simplement une opposition existant entre l'intérêt égoïste de l'individu et les formes sociales dans lesquelles celui-ci se trouve inséré » [2]. Par là, on dissout l'antagonisme économique objectif qui s'exprime dans les *luttes de classe* en un conflit entre l'individu *et la société* à partir duquel on ne peut plus comprendre comme nécessaires ni la naissance, ni les problèmes internes, ni le déclin de la société capitaliste - et

---

1 Marx, Theorien *über den Mehrwert*, II, II, p. 305-309. (Tr. fr. de Molitor sous le titre *Histoire* des *doctrines économiques,* éd. Costes. 8 vol.).

2 *Max Adler, Marxistische Probleme*, p. 77.

dont le résultat est, qu'on le veuille ou non, une philosophie kantienne de l'histoire. Et, d'autre part, on fige aussi la structure de la société bourgeoise comme forme universelle de la société en général, car le problème central auquel s'attache Max Adler, celui de la « dialectique ou mieux encore de l'antagonisme », n'est rien d'autre qu'une des formes typique dans lesquelles s'exprime sur le plan idéologique le caractère antagonique de l'ordre social capitaliste. Que cette éternisation du capitalisme ait lieu à partir du fondement économique ou des formations idéologiques, qu'elle se fasse naïvement et innocemment ou bien avec un raffinement critique, quant à l'essentiel, cela revient au même.

Ainsi se perd, avec le refus ou l'effacement de la méthode dialectique, l'intelligibilité de l'histoire. Il ne s'agit naturellement pas d'affirmer que certaines personnalités ou époques historiques ne sauraient être décrites de manière plus ou moins exacte en dehors de la méthode dialectique. Il s'agit bien plutôt de l'impossibilité de comprendre dans cette perspective l'histoire en tant que *processus unitaire*. (Cette impossibilité se manifeste dans la science bourgeoise, d'une part, par des constructions abstraites et sociologiques de l'évolution historique du type Spencer ou Auguste Comte - dont les contradictions internes ont été mises en lumière par la théorie bourgeoise moderne de l'histoire et notamment par Rickert - et, d'autre part, par l'exigence d'une « philosophie de l'histoire » dont le rapport avec la réalité historique apparaît de nouveau comme un problème méthodologiquement insoluble.) Car l'opposition entre la description d'un aspect partiel de l'histoire et l'histoire comme processus unitaire n'est pas fondée sur une simple différence d'ampleur, comme, par exemple, la distinction entre histoires particulières et histoire universelle, mais sur une opposition méthodologique, une opposition de points de vue.

Le problème de la compréhension unitaire du processus historique surgit nécessairement avec l'étude de toute époque et de tout secteur partiel, etc. Et c'est ici que se révèle l'importance décisive de la conception dialectique de la totalité, car il est tout à fait possible que quelqu'un comprenne et décrive d'une manière essentiellement juste un événement historieque sans pour cela être capable de saisir ce même événement en ce qu'il est réellement, dans sa fonction réelle à l'intérieur du tout historique auquel il appartient, c'est-à-dire sans le saisir à l'intérieur de l'unité du processus historique. Un exemple caractéristique de cela se trouve dans la position de Sismondi face au problème des crises [1]. Sismondi a, en dernière instance, échoué, parce qui s'il a très bien compris les tendances évolutives et immanentes aussi bien de la production que de la distribution, il est resté néanmoins, malgré sa critique par ailleurs pénétrante du capitalisme, prisonnier des formes d'objectivité capitalistes ; ainsi il a saisi ces tendances immanentes comme des processus indépendants l'un de l'autre, « ne comprenant pas que les rapports de distribution ne sont que les rapports de production sub alia *specie*. » *Il* succombe à la même fatalité à laquelle succombe la fausse

1 *Theorien über den Mehrtvert, III, p. 55, 93-94.*

dialectique de Proudhon : il « change les différents membres de la société en autant de sociétés à part » [1].

La catégorie de la totalité n'abolit donc pas, nous le répétons, ses moments constitutifs dans une unité indifférenciée, une identité ; la forme d'apparition de leur indépendance, de leur autonomie - autonomie qu'ils possèdent dans l'ordre de production capitaliste - ne se révèle comme pure apparence que dans la mesure où ils parviennent à un rapport dialectique et dynamique, se laissant saisir comme des moments dialectiques et dynamiques d'un tout, lui-même dialectique et dynamique. « Nous arrivons à la conclusion, dit Marx, que production, distribution, échange et consommation ne sont pas identiques, mais qu'ils constituent tous des membres d'une totalité, des différences au sein d'une unité... Une forme déterminée de la production détermine donc des formes déterminées de la consommation, de la distribution, de l'échange, ainsi que certains rapports *de ces* différents moments *entre eux*... Il y a action réciproque entre ces différents moments -, c'est ainsi dans chaque ensemble organique » [2].

Il ne faut cependant pas s'arrêter à la catégorie de l'action réciproque, car si l'on conçoit cette action comme une simple action causale réciproque de deux objets par ailleurs immuables, on n'a pas avancé d'un seul pas vers la connaissance de la réalité sociale, par rapport aux séries causales univoques du matérialisme vulgaire (ou aux relations fonctionnelles de Mach, etc). Car il existe aussi une action réciproque lorsque, par exemple, une boule de billard immobile est heurtée par une autre boule en mouvement ; la première se met en branle ; l'autre modifiera sa propre direction en conséquence du choc, et ainsi de suite. L'action réciproque dont nous parlons ici doit aller au-delà de l'action réciproque *d'objets par ailleurs immuables,* elle ne va effectivement au-delà que dans son rapport avec le tout ; le rapport au tout devient la détermination conditionnant la *forme d'objectivité* de tout objet ; tout changement essentiel et important pour la connaissance se manifeste en tant que changement du rapport au tout et par *cela même* comme changement de la forme d'objectivité elle-même [3]. Marx a exprimé cette pensée en d'innombrables passages. Je cite seulement un des textes les plus connus : « Un nègre est un nègre, c'est dans certaines conditions seulement qu'il devient un esclave. Une machine à tisser le coton est une machine à tisser le coton ; c'est dans certaines conditions seulement qu'elle devient capital. Séparée de ces conditions elle est aussi peu capital que l'or n'est en soi de l'argent ou le sucre prix du sucre » [4]. Ce changement continu des formes d'objectivité de tous les phénomènes sociaux dans leur action réciproque dialectique continue, la naissance de l'intelligibilité d'un objet :à

---

1 *Misère de la philosophie*, p. 129.

2 *Critique de l'économie politique, Appendice*, éd. Costes, 1954, p. 286-287.

3 L'opportunisme particulièrement raffiné de Cunow se révèle dans le fait qu'en dépit de sa connaissance très solide des écrits de Marx, il transforme imperceptiblement le concept du tout (de l'ensemble, de la totalité) en celui de « somme », supprimant ainsi toute relation dialectique. Voir Die *Marxsche Geschichts -, Gesellschafts -* und *Staatstheorie, II, p. 155-157.*

4 *Travail salarié et capital.*

partir de sa fonction dans la totalité déterminée dans laquelle il fonctionne, font que la conception dialectique de la totalité est seule à comprendre la *réalité en tant que devenir social*. C'est seulement dans cette perspective que les formes fétichistes d'objectivité, engendrées nécessairement par la production capitaliste, sont dissoutes en une apparence que l'on comprend en tant qu'apparence nécessaire, mais qui n'en reste pas moins une apparence. Les rapports réflexifs de ces formes fétichistes, leurs « lois », surgies elles aussi nécessairement de la société capitaliste, mais dissimulant les rapports réels entre les objets, se montrent comme les représentations nécessaires que se font les agents de la production capitaliste. Elles sont donc objet de connaissance, mais l'objet connu dans et par ces formes fétichistes n'est pas l'ordre capitaliste de production lui-même, C'est l'idéologie de la classe dominante.

Il faut déchirer ce voile pour arriver à la connaissance historique. Car les déterminations réflexives des formes fétichistes d'objectivité ont justement pour fonction de faire apparaître les phénomènes de la société capitaliste comme des essences supra-historiques. La connaissance de la véritable objectivité d'un phénomène, la connaissance de son caractère historique et la connaissance de sa fonction réelle dans la totalité sociale forment donc un acte indivis de connaissance. Cette unité est brisée par la méthode pseudo-scientifique. Ainsi, par exemple, la connaissance de la distinction - fondamentale pour la science économique - entre capital constant et capital variable n'a été rendue possible que par la méthode dialectique ; la science économique classique n'était pas capable d'aller au-delà de la distinction entre capital fixe et capital circulant ; et cela n'est pas un hasard. Car « le capital variable n'est qu'une forme historique particulière de la somme des moyens de subsistance ou de la somme de travail dont le travailleur a besoin pour son entretien et sa reproduction et qu'il doit lui-même produire et reproduire dans tous les systèmes de la production sociale. La somme de travail ne lui revient que sous la forme du paiement de son travail, car son propre produit s'éloigne toujours de lui sous la forme du capital... La forme marchande du produit et la forme monétaire de la marchandise masquent la transaction » [1].

Cette illusion fétichiste, dont la fonction consiste à cacher la réalité et qui enveloppe tous les phénomènes de la société capitaliste, ne se borne pas à masquer seulement leur caractère historique, c'est-à-dire transitoire ; plus exactement, elle n'est rendue possible que par le fait que toutes les formes d'objectivité dans lesquelles le monde apparaît nécessairement et immédiate ment à l'homme dans la société capitaliste, cachent également, en premier lieu, les catégories économiques, leur essence profonde comme formes d'objectivité, comme catégories des relations *inter-humaines ; les* formes d'objectivité apparaissent comme des choses et des relations entre choses. C'est pour cela que la méthode dialectique en même temps qu'elle déchire le voile d'éternité des catégories, doit aussi déchirer leur voile de choséité pour ouvrir la voie à la connaissance de la réalité. « L'économie, dit Engels dans son Commentaire à la Critique de l'économie politique de Marx, ne traite pas de choses, mais de rapports entre personnes et en dernière instance entre classes ; mais ces rapports sont toujours liés à des choses et apparaissent comme des choses

---

1 Kapital (Hamburg, 1914), I, 530.

» [1]. Avec cette connaissance, la méthode dialectique, et sa conception de la totalité, se manifeste comme connaissance de la réalité du devenir social. La relation dialectique des parties au tout pouvait encore apparaître comme une simple détermination mentale et méthodologique dans laquelle les catégories vraiment constitutives de la réalité sociale n'apparaissent pas plus que dans les déterminations réflexives de l'économie bourgeoise et dont la supériorité sur ces dernières ne serait, par suite, qu'une affaire purement méthodologique ; mais la différence est une différence bien plus profonde et principielle. Car, par le fait que dans chaque catégorie économique, une relation déterminée entre les hommes à un niveau déterminé de leur évolution historique apparaît, est rendue consciente et est amenée à son concept, par ce fait, le mouvement de la société humaine elle-même peut enfin être saisi avec ses lois internes, à la fois comme produit des hommes eux-mêmes et comme produit des forces qui ont surgi de leurs relations et ont échappé à leur contrôle. Les catégories économiques deviennent donc dynamiques et dialectiques en un double sens. Elles sont en interaction vivante comme catégories « purement » économiques et aident à la connaissance de n'importe quelle section historique de l'évolution sociale. Mais comme elles ont leur origine dans des relations humaines, comme elles fonctionnent dans le processus de transformation des relations humaines, la marche de l'évolution elle-même devient visible dans leur relation réciproque avec le substrat réel de le& action. Autrement dit, la production et la reproduction d'une totalité économique déterminée, que la science a pour tâche de connaître, se transforment nécessairement (à vrai dire en transcendant l'économie « pure » mais sans faire appel à quelque force transcendante que ce soit) en processus de production et de reproduction d'une société globale déterminée. Marx a souvent insisté clairement et nettement sur ce caractère de la connaissance dialectique. Ainsi, écrit-il : « Le procès de production capitaliste considéré dans sa continuité ou comme procès de reproduction, ne produit donc pas seulement de la marchandise ni seulement de la plus-value ; il produit et reproduit le rapport capitaliste lui-même : d'un côté le capitaliste, de J'autre le salarié » [2].

IV

Se poser soi-même, se produire et se reproduire soi-même, c'est cela justement la réalité. Hegel l'a déjà clairement reconnu et exprimé dans une forme très proche de celle de Marx, quoiqu'encore trop abstraite, en se comprenant mal lui-même et en rendant par là le malentendu possible. « Ce qui est réel est en soi nécessaire » , dit-il dans sa Philosophie du

---

1 Cf. l'essai La réification et la conscience du prolétariat.

2 Kapital, I, 541.

Droit [1]. « La nécessité consiste en ce que la totalité est scindée dans les distinctions des concepts et que cette scission aboutit à une détermination solide et résistante qui n'est pas une solidité morte, mais s'engendre elle-même sans cesse dans la dissolution ». Là justement, où la parenté profonde du matérialisme historique et de la philosophie de Hegel apparaît dans le problème de la réalité, dans la fonction de la théorie comme connaissance de la réalité par elle-même, il faut, même en peu de mots, attirer l'attention sur la non moins décisive ligne de rupture qui les sépare. Cette ligne de rupture se trouve également au niveau du problème de la réalité, du problème de l'unité du processus historique. Marx reproche à Hegel (et encore plus à ses successeurs qui sont revenus toujours plus nettement à Fichte et à Kant) de n'avoir pas, réellement surmonté la dualité de la pensée et de l'être, de la théorie et de la praxis, du sujet et de l'objet ; il reproche à sa dialectique, en tant que dialectique intérieure réelle du processus historique, d'être une simple apparence ; il lui reproche de n'avoir pas dépassé Kant justement sur ce point décisif ; il reproche à la connaissance hégélienne d'être simplement une connaissance au *sujet* d'une matière - en soi d'essence étrangère -et non pas une « confession » de *cette* matière qu'est la société humaine. « Déjà, chez Hegel, disent les phrases décisives de cette critique, l'esprit absolu de l'histoire a ses matériaux dans la masse, mais n'a son expression adéquate que dans la philosophie. Le philosophe apparaît seulement comme l'organe par lequel l'esprit absolu qui fait l'histoire s'élève à la conscience, après le déroulement du mouvement, après coup. La participation du philosophe à l'histoire se réduit à cette conscience après coup, car l'esprit absolu accomplit inconsciemment le mouvement réel. Le philosophe arrive donc post festum ». Hegel ne laisse donc « l'esprit absolu en tant qu'esprit absolu faire l'histoire qu'en apparence... En effet, comme l'esprit absolu ne s'élève à la conscience comme esprit créateur du monde qu'après coup, chez le philosophe, sa fabrication de l'histoire n'existe que dans la conscience, dans l'opinion et la représentation des philosophes, dans l'imagination spéculative » [2]. Cette mythologie conceptuelle de l'hegelianisme a été définitivement éliminée par l'activité critique du jeune Marx.

Ce n'est pas un hasard si la philosophie face à laquelle Marx parvint à « se comprendre lui-même » est déjà un mouvement de recul de l'hegelianisme, un retour à Kant, un mouvement qui a utilisé les obscurités, les incertitudes internes de Hegel lui-même pour éliminer de la méthode les éléments révolutionnaires et mettre en accord les contenus réactionnaires, la mythologie conceptuelle réactionnaire, les vestiges de la dualité contemplative de la pensée et de l'être, avec la philosophie également réactionnaire de l'Allemagne d'alors. En prenant la partie progressiste de la méthode hegelienne, la dialectique comme connaissance de la réalité, Marx ne s'est pas seulement nettement séparé des successeurs de Hegel, il a aussi opéré une scission dans la philosophie hegelienne elle-même. Marx a poussé à son point le plus extrême, avec une logique sans concession, la tendance historique qui se trouve dans la philosophie hegelienne. Il a transformé radicalement tous les phénomènes de la société et de l'homme socialisé en problèmes historiques, en montrant concrètement le substrat réel de l'évolution historique et en le rendant méthodologiquement

---

1 Hegel, Complément au paragraphe *270, Philosophische Bibliothek* page 354.

2 *La Sainte Famille* ou *Critique de la critique critique; contre Bruno Bauer et Consorts*, T. II des *Oeuvres philosophiques*, éd. Costes, 1947, p. 151-152. (Nous modifions la traduction. N. des Tr.)

fécond. C'est à cette balance découverte par Marx et expérimentée méthodiquement par lui que la philosophie hegelienne a été pesée et elle a été trouvée trop légère. Les vestiges mythologisants des « valeurs éternelles » éliminés de la dialectique, par Marx, se situent au niveau de la philosophie de la réflexion que Hegel a combattue avec acharnement et avec opiniâtreté sa vie durant, et contre laquelle il a mis en oeuvre toute sa méthode philosophique, le processus et la réalité concrète, la dialectique et l'histoire. La critique marxienne de Hegel est donc la suite et la continuation directe de la critique que Hegel lui-même a exercé contre Kant et Fichte [1]. Ainsi, la méthode dialectique de Marx est née comme la continuation conséquente de ce que Hegel avait visé, mais qu'il n'avait pas atteint concrètement ; d'autre part, le corps mort du système écrit est resté la proie des philologues et des fabricants de systèmes.

Cependant, le point de rupture réside dans la réalité. Hegel n'a pas été capable de parvenir jusqu'aux forces véritablement motrices de l'histoire : parce que, à l'époque où son système est né, ces forces n'étaient pas encore assez visibles ; il fut ainsi contraint de voir dans les peuples et dans leur conscience (dont le substrait réel n'a pas été vu dans sa composition hétérogène et a été mythologisé en « Esprit du peuple ») les porteurs effectifs du développement historique ; parce qu'il restait pris, malgré ses très énergiques efforts en sens contraire, dans les formes de pensée platonicienne et kantienne, dans la dualité de la pensée et de l'être, de la forme et de la matière. Bien qu'il ait été le véritable découvreur de la signification de la réalité concrète, bien que sa pensée ait toujours eu pour but de dépasser toutes les abstractions, la matière est cependant restée pour lui (et en cela il est très platonicien) entachée de la « souillure de la détermination ». Et ces tendances contradictoires et qui se combattent n'ont pu arriver à une clarification dans son système. Elles sont souvent juxtaposées, sans intermédiaire, se présentent contradictoirement et ne s'équilibrent pas ; l'équilibre final (apparent) qu'elles ont trouvé dans le système même devait, par suite, être tourné plutôt vers le passé que, vers le futur [2]. Rien d'étonnant à ce que la science bourgeoise

---

1 Il n'est pas surprenant que Cunow tente de corriger Marx par un Hegel d'orientation kantienne, justement sur la question où Marx a surmonté radicalement Hegel. Il oppose à la conception purement historique de l'État chez Marx, l'État hegelien « comme valeur éternelle » dont les « fautes », par lesquelles il faut entendre ses fonctions comme instrument d'oppression et de classe, n'ont de sens que comme « choses historiques », « qui ne décident pas de l'essence de la détermination et de l'orientation de l'État ». Le fait que Marx soit ici (pour Cunow) en retard sur Hegel vient de ce qu'il a considéré cette question « du point de vue politique et non du point de vue du sociologue » (ibid., 1, 308). On le voit, tout le dépassement de la philosophie hegelienne n'existe pas pour les opportunistes; quand ils ne reviennent pas au matérialisme vulgaire ou à Kant, ils utilisent les contenus réactionnaires de la philosophie de l'État hegelienne pour éliminer du marxisme la dialectique révolutionnaire, pour éterniser en pensée la société bourgeoise.

2 La position de Hegel vis-à-vis de l'économie politique est très caractéristique (cf. *Philosophie du Droit, § 189) ; il* en reconnaît clairement le problème méthodologique fondamental qui est le problème de la contingence et de la nécessité (d'une façon très semblable à celle de Engels dans *L'Origine de la Famille,* et dans *Feuerbach), mais il* est hors d'état d'apercevoir le sens fondamental du substrat matériel de l'économie, la relation des hommes entre eux. Cela reste pour lui un « grouillement de volontés arbitraires » et ses lois revêtent une a ressemblance avec le système planétaire ».

ait de très bonne heure mis en avant et développé, comme un facteur essentiel, ces aspects de Hegel. Justement par là, le noyau - révolutionnaire - de sa pensée a été obscurci, presque complètement, même pour des marxistes,

La mythologie conceptuelle ne fait qu'exprimer en pensée un fait fondamental de l'existence des hommes, resté insaisissable pour eux et dont il leur est impossible de repousser les conséquences. L'incapacité de pénétrer l'objet même s'exprime en pensée dans des forces motrices transcendantes qui, d'une façon mythologique, construisent et structurent la réalité, la relation entre les objets, nos relations avec eux et leurs modifications dans le processus historique. En reconnaissant que « le facteur déterminant dans l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle » [1], Marx et Engels ont acquis le point de vue permettant de liquider toute mythologie. L'esprit absolu de Hegel a été la dernière de ces grandioses formes mythologiques – forme dans laquelle la totalité et son mouvement s'exprimait déjà, quoique d'une façon non-consciente de son essence réelle. Si, dans le matérialisme historique, la raison « qui a toujours existé mais pas toujours sous une forme raisonnable » [2] atteint à sa forme « raisonnable » par la découverte de son vrai substrat, de la base à partir de laquelle la vie humaine peut vraiment devenir consciente d'elle-même, le programme de la philosophie de l'histoire hegelienne s'est justement réalisé ainsi, par l'anéantissement même de la doctrine hegelienne. Par opposition à la nature, dans laquelle, comme le souligne Hegel, « le changement est circulaire, il est la répétition du même », le changement dans l'histoire ne se produit « pas simplement à la surface mais dans le concept. C'est le concept lui-même qui est corrigé » [3].

V

C'est dans ce contexte seul que le point de départ du matérialisme dialectique ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, mais à l'inverse, leur être social qui détermine la conscience » - peut dépasser le plan purement théorique et devenir problème pratique. Car, c'est seulement quand le noyau de l'être s'est dévoilé comme devenir social, que l'être peut apparaître comme un produit jusqu'ici inconscient de l'activité humaine, et cette activité, à son tour, comme l'élément décisif de la transformation de l'être. Des relations purement naturelles ou des formes sociales devenues par mystification relations naturelles s'opposent d'une part à l'homme comme des données figées, achevées, immuables dans leur

---

1 Engels, *Lettre à Bloch,* du *21* sept. *1890*. In K. Marx-P. Engels, *Études philosophiques,* éd. soc., *1947, p. 123*.

2 *Nachlass*, 1, 381.

3 *Die Vernunft in der Geschichte (Phil. Biblioth.*, I, p. 133-134).

essence, dont il peut tout au plus utiliser les lois et saisir la structure d'objet sans jamais être capable de les transformer ; d'autre part, une telle conception de l'être rejette la possibilité de la praxis dans la conscience individuelle. La praxis devient une forme d'activité de l'individu isolé, une éthique. La tentative de Feuerbach pour dépasser Hegel a échoué contre cet écueil : Feuerbach s'est arrêté, comme l'idéalisme allemand et bien plus que Hegel lui-même, à l'individu isolé de la « société bourgeoise ».

L'exigence de Marx selon laquelle on doit saisir la « sensibilité », l'objet, la réalité, comme activité humaine sensible [1]. implique que l'homme prenne conscience de lui-même comme être social, comme simultanément sujet et objet du devenir historique et social. L'homme de la société féodale ne pouvait prendre conscience de lui-même comme être social, parce que ses relations sociales elles-mêmes avaient encore, par beaucoup de côtés, un caractère naturel, parce que la société elle-même dans son ensemble était encore trop peu organisée uniformément de fond en comble et embrassait encore beaucoup trop peu dans son unité l'ensemble des relations d'homme à homme, pour apparaître à la conscience comme la réalité de l'homme. (La question de la structure et de l'unité de la société féodale n'a pas sa place ici.) La société bourgeoise accomplit ce processus de socialisation de la société ; le capitalisme abat toutes les barrières spatiales et temporelles entre les différents pays et domaines, de même que les murs de séparation juridiques entre les états (Stände). Dans son univers d'égalité formelle entre tous les hommes, disparaissent de plus en plus les relations économiques qui ont réglé les échanges matériels immédiats entre l'homme et la nature. L'homme devient - au vrai sens du mot - être social, la société devient la réalité pour l'homme.

Ainsi, ce n'est que sur le terrain du capitalisme, de la société bourgeoise, qu'il est possible de reconnaître dans la société la réalité. Cependant, la classe qui se présente comme l'agent historique de cette révolution - la bourgeoisie - accomplit encore inconsciemment cette fonction ; les puissances sociales qu'elle a libérées et qui l'ont elle-même portée au pouvoir s'opposent à elle comme une seconde nature, plus dénuée d'âme et plus impénétrable que celle du féodalisme [2]. C'est seulement avec l'entrée en scène du prolétariat que la connaissance de la réalité sociale trouve son achèvement : avec le point de vue de classe du prolétariat, un point est trouvé à partir duquel la totalité de la société devient visible. Ce qui a surgi avec le matérialisme historique, c'est à la fois la doctrine « des conditions de la libération du prolétariat » et la doctrine de la réalité du processus total du développement historique, et cela uniquement parce que c'est, pour le prolétariat, un besoin vital, une question de vie ou de mort que d'atteindre à la vision la plus parfaitement claire de sa situation de classe ; parce que sa situation de classe n'est compréhensible que dans la connaissance de la société totale ; parce que ses actes ont cette connaissance pour condition préalable, inéluctable. L'unité de la théorie et de la praxis n'est donc que l'autre face de la situation sociale et historique du prolétariat ; du point de vue du prolétariat, connaissance de

---

1 Marx, *Thèses sur Feuerbach.*

2 Voir sur les raisons d'un tel état de fait l'essai sur *La conscience de classe.*

soi-même et connaissance de la totalité coïncident, il est en même temps sujet et objet de sa propre connaissance.

Car la vocation de conduire l'humanité à une étape plus élevée de son développement repose, comme Hegel l'a justement remarqué - mais en l'appliquant encore aux peuples -, sur le fait que ces « étapes de l'évolution se présentent comme des *principes naturels immédiats* » et que le peuple (c'est-à-dire la classe) « qui reçoit un tel élément comme principe *naturel a* pour mission de l'appliquer » [1]. Marx a concrétisé cette idée avec une grande clarté, au niveau de l'évolution sociale : « Quand les écrivains socialistes attribuent au prolétariat ce rôle dans l'histoire mondiale, ce n'est nullement... parce qu'ils considèrent, les prolétaires comme des dieux, bien au contraire. Parce que l'abstraction de toute humanité, même de l'apparence d'humanité, est pratiquement achevée dans le prolétariat pleinement formé, parce que, dans les conditions de vie du prolétariat, sont résumées dans leur paroxysme le plus inhumain toutes les conditions de vie de la société actuelle ; parce qu'en lui, l'homme s'est perdu lui-même, mais en même temps a non seulement acquis la conscience théorique de cette perte, mais a été contraint immédiatement, par la misère qui ne peut plus être rejetée ni embellie, qui est devenue absolument impérieuse - expression pratique de la nécessité -, à la révolte contre cette inhumanité ; à cause de cela, le prolétariat peut et doit nécessairement se libérer lui-même. Il ne peut pas se libérer pourtant sans supprimer ses propres conditions de vie. Il ne peut pourtant pas supprimer ses propres conditions de vie, sans supprimer *toutes* les conditions de vie inhumaines de la société actuelle qui se résument dans sa situation » [2]. L'essence méthodologique du matérialisme historique ne peut donc pas être séparée de « l'activité critique pratique » du prolétariat : toutes deux sont des moments du même processus d'évolution de la société. Ainsi, la connaissance de la réalité qu'opère la méthode dialectique ne peut non plus être séparée du point de vue de classe du prolétariat. La question posée par « l'austromarxisme », la séparation méthodologique entre la science « pure » du marxisme et le socialisme, (2) est, comme toutes les questions semblables, un faux problème. Car la méthode marxiste, la dialectique matérialiste en tant que connaissance de la réalité, n'est possible que du point de vue de classe, du point de vue de la lutte du prolétariat. En abandonnant ce point de vue, on s'éloigne du matérialisme historique, de même que, par ailleurs, en s'élevant à ce point de vue, on entre directement dans la lutte du prolétariat.

Que le matérialisme historique émerge du principe vital « immédiat, naturel » du prolétariat, que la connaissance totale de la réalité s'ouvre à partir de son point de vue de classe, cela ne signifie cependant pas que cette connaissance ou cette attitude méthodologique devant la connaissance soit donnée immédiatement et naturellement au prolétariat en tant que classe (et encore moins au prolétaire individuel) ; tout au contraire. Certes, le prolétariat est le sujet connaissant de cette connaissance de la réalité sociale totale. Mais ce n'est pas un sujet connaissant au sens de la méthode kantienne où le sujet est défini comme ce qui ne peut jamais devenir objet. Ce n'est pas un spectateur impartial du processus

---

1 Hegel, *Principes de la* Philosophie *du Droit,* Gallimard, 1940, paragraphes 346 et 347.

2 Marx *La Sainte Famille, T.* IL éd. Costes, p. 62-63. (2) Hilferding, *Le Capital financier.*

historique. Le prolétariat n'est pas seulement partie prenante, agissante et pâtissante, dans cette totalité ; la montée et l'évolution de sa connaissance, et sa montée et son évolution dans le cours de l'histoire ne sont que deux aspects du même processus réel. Non seulement parce que la classe elle-même ne « s'est formée en classe » que peu à peu, dans une lutte sociale incessante, commençant par les actes spontanés et inconscients de défense désespérée et immédiate (la destruction des machines est un exemple frappant de ces débuts). La conscience que le prolétariat prend de la réalité sociale, de sa propre position de classe, et la vocation historique qui en surgit pour lui, - la méthode de la conception matérialiste de l'histoire -, sont aussi des produits de ce même processus d'évolution historique, que le matérialisme historique - pour la première fois dans l'histoire - connaît adéquatement et dans sa réalité.

La possibilité de la méthode marxiste est, par suite, un produit de la lutte des classes, tout comme n'importe quel résultat de nature politique ou économique. L'évolution du prolétariat, elle aussi, reflète la structure interne de l'histoire de la société , connue pour la première fois. « Son résultat apparaît donc constamment comme étant préalable, en même temps que ses conditions préalables apparaissent comme étant ses résultats » [1]. Le point de vue méthodologique de la totalité, dans lequel nous avons appris à reconnaître le problème central, la condition primordiale de la connaissance de la réalité, est un produit de l'histoire dans un double sens. Premièrement, c'est seulement avec l'évolution économique qui a produit le prolétariat, avec la naissance du prolétariat lui-même (donc à une étape déterminée de l'évolution sociale), avec la transformation ainsi surgie du sujet et de l'objet de la connaissance de la réalité sociale, que la possibilité objective et formelle du matérialisme historique comme connaissance a pu surgir. Deuxièmement, c'est seulement au cours de l'évolution du prolétariat lui-même que cette possibilité formelle est devenue une possibilité réelle. Car la possibilité de saisir le sens du processus historique comme immanent à ce processus même, cessant d'y voir un sens transcendant, mythique ou éthique qui serait octroyé et que l'on relierait à un matériel dénué de sens, cette possibilité suppose chez le prolétariat une conscience hautement évoluée de sa propre situation, donc un prolétariat dans une certaine mesure hautement évolué à la suite d'une longue évolution. C'est le chemin qui conduit de l'utopie à la connaissance de la réalité, le chemin qui va des premiers grands penseurs du mouvement ouvrier, qui lui assignaient des buts transcendants, jusqu'à la clarté de la Commune de 1871 : la classe ouvrière « n'a pas à réaliser des idéaux », mais « seulement à libérer les éléments de la société nouvelle » ; c'est le chemin qui va de la classe « face au capital » à la classe « pour soi ».

Dans cette perspective, la séparation révisionniste du mouvement et du but final se manifeste comme une rechute au niveau le plus primitif du mouvement ouvrier. Car le but final n'est pas un état qui attend le prolétariat au bout du mouvement, indépendamment de ce mouvement et du chemin qu'il parcourt, un « État de l'avenir » ; ce n'est pas un état que l'on peut, par conséquent, tranquillement oublier dans les luttes quotidiennes et invoquer tout au

---

1 *Kapital,* III, II, 408.

plus dans les sermons du dimanche, comme un moment d'élévation opposé aux soucis quotidiens ; ce n'est pas un « devoir », une « idée » qui jouerait un rôle régulateur par rapport au processus « réel ». Le but final est bien plutôt cette relation à la totalité (à la totalité de la société considérée comme processus), par laquelle chaque moment de la lutte acquiert son sens révolutionnaire ; une relation qui est inhérente à chaque moment précisément dans son aspect quotidien, son aspect le plus simple et le plus prosaïque, mais qui ne devient réel que dans la mesure où on en prend conscience et où on confère ainsi la réalité au moment de la lutte quotidienne, en manifestant sa relation à la totalité ; par là, ce moment de la lutte quotidienne est élevé du niveau de la facticité, de la simple existence, à celui de la réalité. Il ne faut pas oublier non plus cependant que tout effort pour conserver le « but final » ou « l'essence » du prolétariat pur de la souillure dans et par les rapports avec l'existence - capitaliste - conduit en dernière analyse à s'éloigner de l'appréhension de la réalité, de « l'activité critique pratique », à retomber dans la dualité utopique du sujet et de l'objet, de la théorie et de la praxis, aussi sûrement que le révisionnisme y avait conduit [1].

Le danger pratique de toute conception dualiste de ce genre, c'est qu'elle fait disparaître le moment qui donne à l'action sa direction. En effet, dès que le terrain de la réalité, que seul le matérialisme dialectique peut conquérir (mais qui doit être sans, cesse reconquis), est abandonné, dès qu'on reste donc sur le terrain « naturel » de l'existence, de la pure, simple et grossière empirie, aussitôt, le sujet de l'action et le milieu des « faits », où son action se déroule, s'opposent sans transition possible comme des principes séparés. Et il est tout aussi peu possible d'imposer la volonté, le projet ou la décision subjectifs à l'état de fait objectif que de découvrir dans les faits eux-mêmes un moment donnant aux actes une direction. Une situation dans laquelle les « faits » parlent sans ambiguïté pour ou contre une direction déterminée de l'action, cela n'a jamais existé, ne peut exister, n'existera jamais. Plus les faits sont scrupuleusement examinés dans leur isolement (c'est-à-dire dans leurs connexions réflexives), moins ils peuvent indiquer, sans ambiguïté, une direction déterminée. Qu'inversement, une décision purement subjective doive nécessairement se briser contre la puissance des faits non compris et agissant automatiquement « selon des lois », cela se comprend de soi-même. Ainsi, la façon dont la méthode dialectique aborde la réalité se révèle, justement quand on aborde le problème de l'action, comme la seule capable d'indiquer à l'action une orientation. La connaissance de soi, subjective et objective, qu'a le prolétariat à une étape déterminée de son évolution est, en même temps, la connaissance du niveau atteint à cette époque par l'évolution sociale. Dans la cohérence du réel, dans la relation de chaque moment particulier à son enracinement (dans la totalité), enracinement qui lui est immanent et n'a seulement pas été mis à nu, est supprimé le caractère d'étrangeté de ces faits maintenant compris. En eux deviennent maintenant visibles ces tendances qui visent le centre de la réalité - ce qu'on a coutume d'appeler le but final. Ce but final ne s'oppose cependant pas, comme idéal abstrait, au processus, il est, comme moment de la vérité et de la réalité, comme sens concret de chaque étape atteinte, immanent au moment concret ; aussi sa connaissance est justement la connaissance de la direction que prennent (inconsciemment) les tendances dirigées vers la totalité, de la direction qui est appelée à déterminer

---

1 Voir à ce sujet la polémique de Zinoviev contre Jules Guesde et son attitude devant la guerre, à Stuttgart. *Cf. Contre le courant* et l'ouvrage de Lénine *La maladie infantile du communisme*.

concrètement au moment donné l'action juste, eu égard à l'intérêt du processus d'ensemble, de la libération du prolétariat.

Pourtant, l'évolution sociale accroît sans cesse la tension entre les moments partiels et la totalité. C'est précisément parce que le sens immanent de la réalité rayonne avec un éclat toujours plus fort que le sens du devenir est toujours plus profondément immanent à la vie quotidienne et que la totalité est toujours plus enfouie dans les aspects momentanés, spatiaux et temporels des phénomènes. Le chemin de la conscience dans le processus historique ne s'aplanit pas, au contraire, il devient toujours plus ardu et fait appel à une toujours plus grande responsabilité. La fonction du marxisme orthodoxe -dépassement du révisionnisme et de l'utopisme - n'est donc pas une liquidation, une fois pour toutes, des fausses tendances, c'est une lutte sans cesse renouvelée contre l'influence pervertissante des formes de la pensée bourgeoise sur la pensée du prolétariat. Cette orthodoxie n'est point la gardienne des traditions, mais l'annonciatrice toujours en éveil de la relation entre l'instant présent et ses tâches par rapport à la totalité du processus historique. Et ainsi, les paroles du Manifeste Communiste sur les tâches de l'orthodoxie et de ses porteurs, les communistes, n'ont pas vieillies et restent toujours valables : « Les communistes ne se différencient des autres partis prolétariens que sur deux points : d'une part, dans les diverses luttes nationales des prolétaires, ils mettent en avant et font valoir des intérêts communs à tout le prolétariat et indépendants de la nationalité ; et d'autre part, dans les diverses phases que traverse la lutte entre le prolétariat et la bourgeoisie, ils représentent constamment l'intérêt du mouvement total » [1].

Mars 1919.

1 *Manifeste du Parti communiste, éd*. Costes, 1953, p. 81-82.

47

ROSA LUXEMBOURG, MARXISTE

Les économistes nous expliquent comment on produit dans ces rapports donnés, mais ce qu'ils ne nous expliquent pas, c'est comment ces rapports se produisent, c'est-à-dire le mouvement historique qui les a fait naître.

Marx, Misère de la philosophie.

I

Ce n'est pas la prédominance des motifs économiques dans l'explication de l'histoire qui distingue de façon décisive le marxisme de la science bourgeoise, c'est le point de vue de la totalité. La catégorie de la totalité, la domination, déterminante et dans tous les domaines, du tout sur les parties, constitue l'essence de la méthode que Marx a empruntée à Hegel et qu'il a transformée de manière originale pour en faire le fondement d'une science entièrement nouvelle. La séparation capitaliste entre le producteur et le processus d'ensemble de la production, le morcellement du processus du travail en parties qui laissent de côté le

caractère humain du travailleur, l'atomisation de la société en individus qui produisent droit devant eux sans plan et sans se concerter, etc., tout cela devait nécessairement avoir aussi une influence profonde sur la pensée, la science et la philosophie du capitalisme. Et ce qu'il y a de fondamentale ment révolutionnaire dans la science prolétarienne, ce n'est pas seulement qu'elle oppose à la société bourgeoise des contenus révolutionnaires, mais c'est, au tout premier chef, l'essence révolutionnaire de la méthode même. Le règne de la catégorie de la totalité est le porteur du principe révolutionnaire dans la science.

Ce caractère révolutionnaire de la dialectique hegelienne - sans préjudice de tous les contenus conservateurs chez Hegel - avait été reconnu bien des fois avant Marx, sans qu'ait pu se développer, à partir de cette connaissance, une science révolutionnaire. C'est seulement chez Marx que la dialectique hegelienne est devenue, selon l'expression de Herzen, une « algèbre de la révolution ». Mais elle ne l'est pas devenue simplement par le renversement matérialiste. Bien plutôt, le principe révolutionnaire de la dialectique hegelienne n'a pu se manifester dans et par ce renversement que parce que l'essence de la méthode, c'est-à-dire le point de vue de la totalité, la considération de tous les phénomènes partiels comme des moments du tout, du processus dialectique, qui est saisi comme unité de la pensée et de l'histoire, a été sauvegardée. La méthode dialectique chez Marx vise à la connaissance de la société comme totalité. Tandis que la science bourgeoise attribue, soit, par réalisme naïf, une « réalité », soit, de façon « critique », une autonomie aux abstractions - nécessaires et utiles d'un point de vue méthodologique quant aux sciences particulières - qui résultent d'une part de la séparation en fait des objets de la recherche, d'autre part de la division du travail et de la spécialisation scientifiques, le marxisme, lui, dépasse ces séparations en les élevant et les abaissant au rang de moments dialectiques. L'isolement – par abstraction - des éléments, tant d'un domaine de recherche que de groupes particuliers de problèmes ou de concepts à l'intérieur d'un domaine de recherche, est certes inévitable. Ce qui reste pourtant décisif, c'est de savoir si cet isolement est seulement un moyen pour la connaissance du tout, c'est-à-dire s'il s'intègre toujours dans un juste contexte d'ensemble qu'il présuppose et qu'il appelle, ou bien si la connaissance - abstraite - du domaine partiel isolé conserve son « autonomie », reste un but pour soi. Pour le marxisme il n'y a donc pas, en dernière analyse, de science juridique, d'économie politique, d'histoire, etc., autonomes ; il y a seulement une science, historique et dialectique, unique et unitaire, du développement de la société comme totalité.

Le point de vue de la totalité ne détermine cependant pas seulement l'objet, il détermine aussi le sujet de la connaissance. La science bourgeoise - de façon consciente ou inconsciente, naïve ou sublimée - considère toujours les phénomènes sociaux du point de vue de l'individu [1]. Et le point de vue de l'individu ne peut mener à aucune totalité, tout au plus peut-il mener à des aspects d'un domaine partiel, le plus souvent à quelque chose de seulement fragmentaire : à des « faits » sans lien entre eux ou à des lois partielles abstraites. La totalité ne peut être posée que si le sujet qui la pose est lui-même une totalité ; si donc, pour se penser lui-même, il est contraint de penser l'objet comme totalité. Ce point de vue de

---

1 Cela n'est pas un hasard, mais résulte de l'essence de la société bourgeoise, comme Marx l'a démontré de façon convaincante à propos des robinsonnades économiques (Contribution à la critique de 1 économie politique).

la totalité comme sujet, seules les classes le représentent dans la société moderne. Marx, qui considère, particulièrement dans le Capital, tout problème dans cette optique, a donc corrigé ici Hegel (chez qui il y a encore une hésitation entre le point de vue du « grand homme » et celui de l'esprit abstrait du peuple) d'une manière encore plus décisive et plus féconde - quoique bien plus rarement comprise par ses successeurs - que dans la question de l' « idéalisme » ou du « matérialisme ».

L'économie classique et encore plus ses vulgarisateurs ont toujours considéré l'évolution capitaliste du point de vue du capitaliste individuel et se sont par suite embrouillés dans une série de contradictions insolubles et de faux problèmes. Dans le Capital, Marx rompt radicalement avec cette méthode. Ce n'est pas qu'il considère - en agitateur - chaque moment directement et exclusivement du point de vue du prolétariat. Une attitude aussi unilatérale ne pourrait donner naissance qu'à une nouvelle économie vulgaire aux signes pour ainsi dire inversés. C'est bien plutôt en considérant les problèmes de toute la société capitaliste comme problèmes des classes qui la constituent, celle des capitalistes et celle des prolétaires, saisies comme des ensembles. Dans quelle mesure toute une série de questions sont par là même éclairées d'un jour entièrement nouveau, comment de nouveaux problèmes surgissent, que l'économie classique n'était même pas en état d'apercevoir et donc encore moins de résoudre, comment beaucoup de ces faux problèmes sont réduits à néant, étudier cela ne peut être le propos de ces lignes qui s'attachent seulement au problème de la méthode. Il s'agit seulement ici d'attirer fortement l'attention sur les deux conditions préalables d'un maniement véridique - et non ludique, comme chez les épigones de Hegel - de la méthode dialectique sur l'exigence de la totalité tant comme objet posé que comme sujet posant.

II

Après des dizaines d'années de vulgarisation du marxisme. l'ouvrage principal de Rosa Luxembourg, L'accumulation du capital, reprend le problème à partir de ce point. Cette banalisation du marxisme, son inflexion dans un sens « scientifique » bourgeois, a trouvé sa première expression claire et ouverte dans les Conditions du socialisme de Bernstein. Ce n'est absolument pas un hasard si le même chapitre de ce livre qui commence par un assaut contre la méthode dialectique au nom de la « science » exacte se termine par une accusation de blanquisme lancée contre Marx. Ce n'est pas un hasard, car dès l'instant où le point de vue de la totalité, point de départ et terme, condition et exigence de la méthode dialectique, est abandonné, dès l'instant où la révolution n'est pas saisie comme moment du processus, mais comme acte isolé, séparé de l'évolution d'ensemble, ce qu'il y a de révolutionnaire chez Marx doit nécessairement apparaître comme une rechute dans la période primitive du mouvement ouvrier, dans le blanquisme. Et avec le principe de la Révolution, comme conséquence de la

domination catégoriale de la totalité, c'est tout le système du marxisme qui s'effondre. La critique de Bernstein est, même en tant qu'opportunisme, beaucoup trop opportuniste pour faire apparaître à cet égard toutes ses conséquences [1].

La marche dialectique de l'histoire, que les opportunistes cherchaient avant tout à expurger du marxisme, leur a quand même, ici aussi, imposé ses conséquences nécessaires. Le développement économique de l'époque impérialiste a rendu de plus en plus impossibles les simulacres d'attaque contre le système capitaliste et l'analyse « scientifique » de ses phénomènes considérés isolément, dans l'intérêt de la « science exacte et objective ». Il fallait prendre parti, non plus seulement politiquement, pour ou contre le capitalisme. Théoriquement aussi il fallait faire un choix. Il fallait, soit considérer d'un point de vue marxiste l'évolution d'ensemble de la société comme totalité et alors venir à bout, théoriquement et pratiquement, du phénomène de l'impérialisme, soit se dérober à cette rencontre en se limitant à l'étude scientifique particulière de moments isolés. Le point de vue monographique ferme le plus sûrement l'horizon du problème que toute la social-démocratie devenue opportuniste redoute de regarder en face. En trouvant dans des domaines particuliers des descriptions « exactes », des « lois valables intemporellement » pour des cas particuliers, elle a effacé la séparation entre l'impérialisme et la période antérieure. On se trouvait dans le capitalisme « en général » - dont la persistance lui apparaissait tout aussi conforme à la raison humaine, aux « lois de la nature », qu'à Ricardo et à ses successeurs, économistes vulgaires bourgeois.

Ce ne serait pas poser la question d'une façon marxiste et dialectique que de rechercher si l'opportunisme pratique a été la cause de cette rechute théorique dans la méthodologie des économistes vulgaires ou si c'est l'inverse. Pour la façon dont le matérialisme historique considère les choses, les deux tendances vont de pair : elles constituent le milieu social de la social-démocratie d'avant-guerre, seul milieu à partir duquel les luttes théoriques autour de l'Accumulation du capital de Rosa Luxembourg peuvent se comprendre.

Car la justesse ou la fausseté de la solution que Rosa Luxembourg proposait au problème de l'accumulation du capital n'était pas le centre du débat conduit par Bauer, Eckstein, etc. On discutait au contraire pour savoir s'il y avait seulement là un problème et l'on contestait avec la dernière énergie l'existence d'un véritable problème. Ce qui peut parfaitement se comprendre, et est même nécessaire du point de vue méthodologique des économistes vulgaires. Car si la question de l'accumulation est d'une part traitée comme un problème particulier de l'économie politique, d'autre part considérée du point de vue du capitaliste individuel, il n'y à effectivement là aucun problème [2].

---

1 Du reste, Bernstein lui-même en fait l'aveu. « or, je n'avais pas en fait, dit-il, par égard aux nécessités de la propagande du parti. tiré toujours les dernières conséquences de mes principes critiques. » Conditions du Socialisme, IXe édition. p. 260 (éd. allemande).

2 Dans son Anticritique, Rosa Luxembourg le prouve de manière irréfutable, en particulier pour son critique le plus sérieux, Otto Bauer.

Ce refus du problème entier a un lien étroit avec le fait que les critiques de Rosa Luxembourg sont passés distraitement .à côté de la partie décisive du livre (Les conditions historiques de l'accumulation) et, logiques avec eux-mêmes, ont posé la question sous la forme suivante : les formules de Marx, qui reposent sur le principe isolant, admis par souci méthodologique, d'une société composée uniquement de capitalistes et de prolétaires, sont-elles justes, et quelle en est la meilleure interprétation ? Ce n'était chez Marx qu'une hypothèse méthodologique à partir de laquelle on devait progresser pour poser les questions de façon plus large, pour poser la question quant à la totalité de la société, et c'est ce qui a complètement échappé aux critiques. Il leur a échappé que Marx lui-même a franchi ce pas dans le premier volume du Capital à propos de ce qu'on appelle l'accumulation primitive. Ils ont tu - consciemment ou inconsciemment - le fait que justement par rapport à cette question tout le Capital n'est qu'un fragment interrompu juste à l'endroit où ce problème doit être soulevé, qu'en conséquence Rosa Luxembourg n'a rien fait d'autre que de mener jusqu'au bout, dans le même sens, ce fragment, le complétant conformément à l'esprit de Marx.

Ils ont cependant agi en toute conséquence. Car, du point de vue du capitaliste individuel, du point de vue de l'économie vulgaire, ce problème ne doit en effet pas être posé. Du point de vue du capitaliste individuel, la réalité économique apparaît comme un monde gouverné par les lois éternelles de la nature, auxquelles il doit adapter son activité. La réalisation de la plus-value et l'accumulation s'accomplissent pour lui sous la forme d'un échange avec les autres capitalistes individuels (à vrai dire, même ici, ce n'est pas toujours le cas, c'est seulement le cas le plus fréquent). Et tout le problème de l'accumulation aussi n'est que le problème d'une des formes des multiples transformations que subissent les formules Argent-Marchandise-Argent et Marchandise-Argent-Marchandise au cours de la production, de la circulation, etc. Ainsi la question de l'accumulation devient pour l'économie vulgaire une question de détail dans une science particulière, et elle n'a pratiquement aucun lien avec le destin du capitalisme dans son ensemble ; sa solution garantit suffisamment l'exactitude des « formules » marxistes, qui doivent tout au plus être améliorées - comme chez Otto Bauer - pour être « adaptées à l'époque ». Pas plus qu'en leur temps les élèves de Ricardo n'avaient compris la problématique marxiste, Otto Bauer et ses collègues n'ont compris qu'avec ces formules la réalité économique ne peut, par principe, jamais être embrassée, puisque ces formules présuposent une abstraction (société considérée comme se composant uniquement de capitalistes et de prolétaires) à partir de la réalité d'ensemble ; ces formules donc ne peuvent servir qu'à dégager le problème, ne sont qu'un tremplin pour poser le vrai problème.

L'Accumulation du capital reprend la méthode et la problématique du jeune Marx, de la Misère de la philosophie.

De même que dans cet ouvrage sont analysées les conditions historiques qui ont rendu possible et valable l'économie politique de Ricardo, de même ici la même méthode est appliquée aux recherches fragmentaires du deuxième et du troisième volume du Capital. Les économistes bourgeois, représentants idéologiques du capitalisme montant, devaient identifier les « lois naturelles » découvertes par Smith et Ricardo avec la réalité sociale, pour trouver dans la société capitaliste la seule société possible conforme à la « nature » de

l'homme et à la raison. De même, la social-démocratie - expression idéologique de cette aristocratie ouvrière devenue petite-bourgeoise qui a sa part d'intérêts dans l'exploitation impérialiste du monde entier pendant la phase ultime du capitalisme, mais essaie cependant d'échapper à son destin nécessaire, la guerre mondiale - devait obligatoirement concevoir l'évolution comme si l'accumulation capitaliste était en mesure de s'accomplir dans cet espace vide des formules mathématiques (c'est-à-dire sans problème, sans guerre mondiale). Elle était ainsi rejetée, pour ce qui est de la compréhension et de la capacité de prévoir politiques, bien en arrière des couches capitalistes intéressées de la grande bourgeoisie, car celles-ci étaient intéressées à l'exploitation impérialiste jusque et y compris dans ses conséquences militaires. Mais elle pouvait aussi par là même entrer, dès ce moment, sur le plan théorique, dans son rôle actuel : celui de gardien de l'ordre économique capitaliste éternel, le protégeant contre les conséquences catastrophiques et fatales vers lesquelles l'entraînaient, avec aveuglement et lucidité à la fois, les vrais représentants du capitalisme impérialiste. De même que l'identification des « lois naturelles » de Ricardo avec la réalité sociale était un moyen de protection idéologique pour le capitalisme montant, de même l'interprétation de Marx par l'école autrichienne, l'identification des abstractions de Marx avec la totalité de la société, est un moyen de protection pour la « rationalité » du capitalisme décadent. Et de même également que la considération de la totalité par le jeune Marx avait éclairé d'un jour cru les symptômes de maladie [1] dans le capitalisme alors florissant, l'ultime éclat du capitalisme acquiert dans la perspective qu'en a Rosa Luxembourg, par l'intégration de son problème fondamental dans la totalité du processus historique, le caractère d'une danse macabre, d'une marche d'Œdipe vers son inéluctable destin.

III

Rosa Luxembourg a consacré à la réfutation de l'économie vulgaire « marxiste » une brochure spéciale, parue après sa mort. Cette réfutation aurait cependant eu sa place la plus appropriée, du point de vue de l'exposé et de la méthode, à la fin de la deuxième partie de l'Accumulation du capital, comme quatrième passe d'armes dans l'étude de la question cruciale de l'évolution capitaliste. Car l'originalité de ce livre vient de ce qu'il est principalement consacré à une étude historique des problèmes. Cela ne signifie pas seulement que l'analyse.. par Marx, de la reproduction simple et de la reproduction élargie y forme le point de départ de la recherche et le prélude à l'étude effective et définitive du problème. Le noyau du livre est constitué par l'analyse, pour ainsi dire l'histoire bibliographique, des grandes discussions sur le problème de l'accumulation : la discussion de Sismondi avec Ricardo et son école, celle de Rodbertus avec Kirchmann, celle des Narodniki avec les marxistes russes.

---

1 Nous traduisons par « symptômes de maladie », l'expression facies hippocratica (N. des Tr.).

Mais dans cette méthode d'exposé aussi, Rosa Luxembourg ne quitte pas la tradition marxienne. Son mode de composition signifie plutôt un retour au marxisme originel, non falsifié : au procédé d'exposition de Marx lui-même. Car le premier ouvrage, achevé et complet, du Marx de la maturité, Misère de la philosophie, réfute Proudhon en remontant aux sources véritables de ses conceptions : à Ricardo d'une part, à Hegel d'autre part. En analysant où, comment et surtout pourquoi Proudhon devait nécessairement mal comprendre Ricardo et Hegel, Marx ne met pas seulement impitoyablement à nu les contradictions internes de Proudhon, il pénètre aussi jusqu'aux raisons obscures, inconnues de Proudhon lui-même, qui sont à la source de ces erreurs : les rapports des classes, dont ces conceptions sont l'expression théorique. Or, dit Marx, « les catégories économiques ne sont que les expressions théoriques, les abstractions des rapports sociaux de la production » [1]. Et si son principal ouvrage théorique n'a que partiellement adopté cette méthode d'exposition historique des problèmes à cause de ses dimensions et de l'abondance des problèmes particuliers qui y sont traités , cela ne doit pas masquer la similitude réelle dans la façon de traiter les problèmes. Le Capital et l'Histoire des doctrines économiques sont, de par l'essence de leur objet, une oeuvre dont la structure interne signifie, pour le fond, un approfondissement du problème que Misère de la philosophie posait et esquissait brillamment et avec une grande largeur de vues.

Cette forme intérieure de la structuration du problème ramène au problème central de la méthode dialectique, à la compréhension exacte de la position dominante qu'occupe la catégorie de la totalité et, ainsi, à la philosophie hegelienne. La méthode philosophique de Hegel, qui a toujours été - et avec une force particulière dans la Phénoménologie de l'Esprit - histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire en même temps, n'a jamais été abandonnée par Marx sur ce point essentiel. Car l'unification hegelienne - dialectique - de la pensée et de l'être, la conception de leur unité comme unité et totalité d'un processus, forment aussi l'essence de la philosophie de l'histoire du matérialisme historique. Même la polémique matérialiste contre la conception « idéologique » de l'histoire est dirigée bien plus contre les épigones de Hegel que contre le maître lui-même qui, à cet égard, était beaucoup plus proche de Marx que celui-ci n'a pu parfois le penser dans sa lutte contre la sclérose « idéaliste » de la méthode dialectique. L'idéalisme « absolu » des épigones de Hegel revient en effet à dissoudre la totalité primitive du système [2], à séparer la dialectique de l'histoire vivante et ainsi, en fin de compte, à supprimer l'unité dialectique de la pensée et de l'être. Le matérialisme dogmatique des épigones de Marx fait cependant de même et dissout à nouveau la totalité concrète de la réalité historique. Si la méthode des épigones de Marx ne dégénère pas comme celle des épigones de Hegel en un schématisme intellectuel vide, elle se sclérose cependant en science particulière mécaniste, en économie vulgaire. Si les premiers ont ainsi perdu la capacité de faire se rencontrer les événements historiques et leurs constructions

---

1 *Misère de la philosophie*, éd. Costes, p. 127.

2 Sur les rapports de Hegel avec ses sucesseurs, cf. la remarquable étude de l'hegelien Lassalle La Logique de Hegel et celle de Rosenkranz, Oeuvres, éd. Cassirer, Tome VI. Dans quelle mesure Hegel lui-même conduit son propre système à des accomplissements faux et se trouve profondément corrigé et décisivement prolongé par Marx, cf. là-dessus l'essai Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?

purement idéologiques, les seconds se montrent tout aussi incapables de comprendre, tant le lien des formes dites « idéologiques » de la société avec leur fondement économique, que l'économie elle-même comme totalité, comme réalité sociale.

Quelque sujet que la méthode dialectique traite, cela tourne toujours autour du même problème : la connaissance de la totalité du processus historique. Les problèmes « idéologiques » et « économiques » ne sont donc plus pour elle rigidement étrangers l'un à l'autre mais se confondent l'un avec l'autre. L'histoire des problèmes (étudiés) devient effectivement une histoire des problèmes. L'expression littéraire [1] ou scientifique d'un problème apparaît comme expression d'une totalité sociale, comme expression de ses possibilités, de ses limites et de ses problèmes. L'étude historique de la littérature portant sur les problèmes est ainsi la plus apte à exprimer la problématique du processus historique. L'histoire de la philosophie devient philosophie de l'histoire.

Aussi n'est-ce pas du tout un hasard si les deux ouvrages fondamentaux avec lesquels commence, sur le plan théorique. la renaissance du marxisme, l'Accumulation du capital de Rosa Luxembourg et l'État et la Révolution de Lénine, reviennent, dans l'exposé aussi, au mode d'exposition du jeune Marx. Pour faire surgir dialectiquement le problème réel de leurs Ouvrages, ils font en quelque sorte un exposé sur le surgissement de leurs problèmes à travers la littérature qui en traite. En analysant le cheminement et les transformations brusques des conceptions qui ont précédé leur façon de poser le problème, en considérant chacune de ces étapes de la clarification ou de la confusion intellectuelles dans l'ensemble historique de leurs conditions et de leurs suites, ils font surgir le processus historique lui-même, dont leur propre façon de poser le problème et leur solution sont effectivement le fruit, avec une intensité de vie qui ne peut pas être atteinte autrement. Il n'y a pas de plus grand contraste que celui qui existe entre cette méthode et celle qui consiste à « prendre en considération les prédécesseurs » et que pratique la science bourgeoise (à laquelle se rattachent complètement les théoriciens sociaux-démocrates). Car, en distinguant méthodologiquement théorie et histoire, en séparant les problèmes particuliers les uns des autres par principe et par méthode, en éliminant donc le problème de la totalité pour des raisons d'exactitude scientifique, la science bourgeoise fait de l'histoire du problème un poids mort dans l'exposé et dans l'étude du problème lui-même, quelque chose qui ne peut avoir d'intérêt que pour les spécialistes et dont le caractère indéfiniment extensible étouffe de plus en plus le sens vrai des problèmes réels en favorisant le développement d'une spécialisation vide d'esprit.

En se rattachant aux traditions de méthode et d'exposé de Marx et de Hegel, Lénine fait de l'histoire des problèmes une histoire intérieure des révolutions européennes du XIXe siècle ; et l'exposé sous forme d'histoire des textes, fait par Rosa Luxembourg, se développe en une histoire des luttes menées pour la possibilité et l'expansion du système capitaliste. Les premières grandes secousses subies par le capitalisme montant et non encore développé, les

---

1 Literarisch, littéraire, signifie ici ce qui se réfère aux textes en général et non pas seulement aux œuvres de la littérature (N. des Tr.).

grandes crises de 1815 et de 1818-19, ouvrent la lutte sous la forme des Nouveaux Principes d'Économie politique de Sismondi. Il s'agit de la première connaissance - réactionnaire dans son but - de la problématique du capitalisme. La forme non développée du capitalisme s'exprime idéologiquement: dans les points de vue également unilatéraux et faux des adversaires. Tandis que le scepticisme réactionnaire de Sismondi voit dans les crises un signe de l'impossibilité de l'accumulation, l'optimisme encore intact des porte-parole du nouvel ordre de la production nie la nécessité des crises, l'existence même d'une problématique. A la fin de la série, la répartition sociale de ceux qui s'interrogent et la signification sociale de leur réponse sont déjà complètement inversées ; le thème de la discussion, c'est déjà, bien que d'une façon encore très insuffisamment consciente, le sort de la révolution, le déclin du capitalisme. L'analyse de Marx a joué sur le plan théorique un rôle décisif dans cette transformation de sens, ce qui indique que même la direction idéologique de la société commence à échapper de plus en plus à la bourgeoisie. Mais tandis que l'essence petite-bourgeoise et réactionnaire des Narodniki se manifeste ouvertement dans leur prise de position théorique, il est intéressant d'observer comment les « marxistes » russes se transforment toujours plus nettement en champions de l'évolution capitaliste. Ils deviennent, quant aux possibilités d'évolution du capitalisme, les héritiers idéologiques de l'optimisme social de Say, de Mac Culloch, etc. « Les marxistes russes « légalistes », dit Rosa Luxembourg, ont sans aucun doute triomphé de leurs contradicteurs « populistes », mais ils ont trop triomphé... Il s'agissait de savoir si le capitalisme en général, et en Russie en particulier, était capable d'évoluer, et les dits marxistes ont fait une démonstration si complète de cette aptitude qu'ils ont même prouvé théoriquement, la possibilité pour le capitalisme de durer éternellement. Il est clair que si l'on admet l'accumulation sans limite du capital, on a aussi prouvé sa viabilité sans limites... Si le mode de production capitaliste est en état d'assurer sans limites l'accroissement des forces de production, le progrès économique, alors il est invincible » [1].

Ici se place la quatrième et dernière passe d'armes au sujet du problème de l'accumulation, la passe d'armes d'Otto Bauer contre Rosa Luxembourg. La question de l'optimisme social a subi un nouveau changement de fonction. Le doute en la possibilité de l'accumulation se débarrasse chez Rosa Luxembourg de sa forme absolutiste. Il devient question historique des conditions de l'accumulation, et ainsi certitude qu'une accumulation illimitée est impossible. Par le fait qu'elle est traitée dans son milieu social d'ensemble, l'accumulation devient dialectique. Elle se développe en dialectique du système capitaliste entier. « Dès l'instant, dit Rosa Luxembourg, où le schéma de la reproduction élargie, chez Marx, correspond à la réalité, il indique l'issue, la limite historique du mouvement d'accumulation, c'est-à-dire la fin de la production capitaliste. L'impossibilité de l'accumulation signifie, au niveau capitaliste, l'impossibilité d'un développement ultérieur des forces productives et ainsi la nécessité historique objective du déclin du capitalisme. De là résultent toutes les contradictions dans le mouvement de la dernière phase, la phase impérialiste, période terminale dans la carrière historique du capital » [2]. En se transformant

---

1 *Accumulation du capital*, 1re édition allemande, p. 296.

2 Ibid., p. 393.

en certitude dialectique, le doute abandonne sans laisser de trace tous les aspects petits-bourgeois et réactionnaires résultant du passé : il devient optimisme, certitude théorique de la révolution sociale qui vient.

Le même changement de fonction imprime à la prise de position opposée, à l'affirmation de l'accumulation illimitée, un caractère petit-bourgeois oscillant, hésitant, sceptique. L'affirmation d'Otto Bauer n'a pas l'optimisme sans nuages d'un Say ou d'un Tugan-Baranovski. Quoiqu'usant d'une terminologie marxiste, Bauer et ceux qui partagent ses vues sont, quant à l'essence de leur théorie, des proudhoniens. Leurs tentatives pour résoudre le problème de l'accumulation, ou plutôt pour ne pas y voir un problème, se ramènent en fin de compte aux efforts de Proudhon pour conserver les « bons côtés » de l'évolution capitaliste tout en échappant à ses « mauvais côtés » [1]. Reconnaître la question de l'accumulation, c'est reconnaître que ces « mauvais côtés » sont inséparablement liés avec l'essence la plus intime du capitalisme. C'est en conséquence saisir l'impérialisme, la guerre mondiale, la révolution mondiale, comme des nécessités de l'évolution.

Cela contredit cependant, comme on l'a souligné, 'intérêt immédiat des couches dont les marxistes du centre [2] sont devenus les porte-parole idéologiques, des couches qui appellent de leurs vœux un capitalisme hautement développé sans « excroissances » impérialistes, une production « bien réglée » sans les « dérangements » de la guerre, etc. « Cette façon de voir vise, dit Rosa Luxembourg, à persuader la bourgeoisie que l'impérialisme et le militarisme lui sont nuisibles du point de vue de ses propres intérêts capitalistes, à isoler ainsi la soi-disant poignée de profiteurs de cet impérialisme et à former ainsi un bloc avec le prolétariat et de larges couches de la bourgeoisie pour « atténuer » l'impérialisme, ... pour lui « ôter son aiguillon ». De même que le libéralisme à l'époque de sa décadence en appelait de la monarchie mal informée à la monarchie qu'il fallait mieux informer, le « centre marxiste » en appelle de la bourgeoisie mal conseillée à la bourgeoisie qu'il faut instruire » [3]. Bauer et ses camarades ont capitulé devant le capitalisme, tant économiquement qu'idéologiquement. Cette capitulation s'exprime théoriquement dans leur fatalisme économique, dans leur croyance en un capitalisme qui aurait la durée éternelle des « lois de la nature ». Mais comme - en vrais petits-bourgeois - ils ne sont que des appendices idéologiques et économiques du capitalisme, comme leurs souhaits vont à un capitalisme sans « mauvais côtés », sans « excroissances >, ils se trouvent aussi en « opposition à, - vraiment petite-bourgeoisie encore - avec le capitalisme : en opposition éthique.

---

1 Misère de la philosophie, pp. 129-132.

2 C'est-à-dire les marxistes « centristes » (N. des Tr.).

3 Antikritik, p. 118.

IV

Fatalisme économique et. nouvelle fondation éthique du socialisme sont étroitement liés. Ce n'est pas par hasard que nous les retrouvons de la même manière chez Bernstein, Tugan-Baranovski et Otto Bauer. Et ce n'est pas seulement par nécessité de trouver un Ersatz subjectif à la voie objective vers la révolution, voie qu'ils se sont eux-mêmes barrée ; c'est aussi une conséquence méthodologique de leur point de vue économiste vulgaire, une conséquence de leur individualisme méthodologique. La nouvelle fondation « éthique » du socialisme est l'aspect subjectif de l'absence de la catégorie de la totalité, seule capable d'apporter la cohésion. A l'individu - qu'il soit capitaliste ou prolétaire - le monde environnant, le milieu social (et la nature qui en est le reflet et la projection théoriques) apparaissent nécessairement comme soumis à un destin brutal et absurde, comme lui étant par essence éternellement étrangers. Ce monde ne peut être compris par lui que s'il revêt dans la théorie la forme de « lois éternelles de la nature », c'est-à-dire s'il acquiert une rationalité étrangère à l'homme, incapable d'être influencée ou pénétrée par les possibilités d'action de l'individu, l'homme adoptant à son égard une attitude purement contemplative, fataliste. Un tel monde n'offre que deux voles possibles à l'action, qui ne sont d'ailleurs qu'en apparence des voies d'action, de transformation du monde. Premièrement, l'utilisation à des buts humains déterminés (la technique par exemple) des « lois » immuables, acceptées avec fatalisme et connues selon le mode déjà indiqué. Deuxièmement, l'action dirigée purement vers l'intérieur, la tentative d'accomplir la transformation du monde par le seul point du monde qui soit resté libre, par l'homme (l'éthique). Mais comme la mécanisation du monde mécanise nécessairement aussi son sujet, l'homme, cette éthique demeure également abstraite, seulement normative, et non réellement active et créatrice d'objets, même par rapport à la totalité de l'homme isolé du monde. Elle demeure un simple devoir-être ; elle n'a qu'un caractère d'impératif. Le lien méthodologique entre la Critique de la Raison pure et la Critique de la Raison pratique de Kant est un lien contraignant et inéluctable. Et tout « marxiste » qui a abandonné la considération de la totalité du processus historique, la méthode de Hegel-Marx, dans l'étude de la réalité économique et sociale, pour se rapprocher d'une façon ou d'une autre de la considération « critique » de la méthode non-historique d'une science particulière cherchant des « lois », doit nécessairement - dès qu'il s'attaque au problème de l'action - revenir à l'éthique impérative abstraite de l'école kantienne.

Or, en disloquant le point de vue de la totalité, on disloque l'unité de la théorie et de la praxis. Car l'action, la praxis dans lesquelles Marx fait culminer ses Thèses sur Feuerbach impliquent par essence une pénétration, une transformation de la réalité. Mais la réalité ne peut être saisie et pénétrée que comme totalité, et seul un sujet qui est lui-même une totalité est capable de cette pénétration. Ce n'est pas pour rien que le jeune Hegel pose comme première exigence de sa philosophie le principe selon lequel « le vrai doit être saisi et

exprimé non seulement comme substance mais également comme sujet » [1]. Il a ainsi démasqué la faute la plus grave, la dernière limite de la philosophie classique allemande, quoique l'accomplissement réel de cette exigence ait été refusé à sa propre philosophie ; celle-ci est restée sur plusieurs plans prisonnière des mêmes limites que celle de ses prédécesseurs. C'est seulement à Marx qu'il était réservé de découvrir concrètement ce « vrai en tant que sujet » et d'établir ainsi l'unité de la théorie et de la praxis, en centrant sur et en limitant à la réalité du processus historique l'accomplissement de la totalité reconnue et en déterminant ainsi la totalité connaissante et à connaître. La supériorité méthodologique et scientifique du point de vue de la classe (par opposition à celui de l'individu) a déjà été éclaircie dans ce qui précède. Maintenant c'est aussi le fondement de cette supériorité qui devient clair : seule la classe peut, par son action, pénétrer la réalité sociale et la transformer en sa totalité. C'est pourquoi, étant considération de la totalité, la « critique » qui s'exerce à partir de ce point de vue est l'unité dialectique de la théorie et de la praxis. Elle est, en une unité dialectique indissoluble, en même temps fondement et conséquence, reflet et moteur du processus historique dialectique. Le prolétariat, sujet de la pensée de la société, disloque d'un seul coup le dilemme de l'impuissance, c'est-à-dire le dilemme du fatalisme des lois pures et de l'éthique des intentions pures.

Si donc, pour le marxisme, la connaissance du caractère historiquement limité du capitalisme (problème de l'accumulation) devient une question vitale, c'est parce que seul ce lien, l'unité de la théorie et de la praxis, peut faire se manifester comme fondée la nécessité de la révolution sociale, de la transformation totale de la totalité de la société. C'est seulement au cas où le caractère connaissable et la connaissance même de ce lien peuvent être conçus comme produit du processus, que le cercle de la méthode dialectique cette détermination de la dialectique venant aussi de Hegel peut se fermer. Rosa Luxembourg souligne déjà, dans ses premières polémiques avec Bernstein, la différence essentielle entre une considération totale et une considération partielle, une considération dialectique et une considération mécaniste de l'histoire (que cette dernière soit d'ailleurs opportuniste ou bien terroriste). « Ici réside, explique-t-elle, la différence principale entre les coups d'État blanquistes d'une « minorité résolue » qui éclatent toujours comme des coups de pistolets, et par suite toujours à contre-temps, et la conquête du pouvoir d'État par la grande Masse du peuple conscient de son intérêt de classe, conquête qui ne peut elle-même qu'être le produit d'un début d'effondrement de la société bourgeoise et porte ainsi en elle-même la légitimation économique et politique de son apparition propice » [2]. Et dans son dernier écrit elle explique semblablement : « La tendance objective de l'évolution du capitalisme vers ce terme suffit à produire, bien avant qu'il soit atteint, une telle aggravation sociale et politique des contradictions dans la société et une situation tellement intenable qu'elles doivent nécessairement préparer la fin du système régnant. Ces contradictions sociales et politiques ne sont elles mêmes pourtant en dernière analyse que le produit du caractère économiquement intenable du système capitaliste et elles puisent justement à cette source

---

1 *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface.

2 *Réforme sociale ou révolution ?*

leur aggravation croissante, dans la mesure exacte où ce caractère intenable devient sensible » [1].

Le prolétariat est donc en même temps le produit de la crise permanente du capitalisme et l'exécuteur des tendances qui poussent le capitalisme à la crise. « Le prolétariat, dit Marx, exécute le jugement que la propriété privée prononce contre elle-même par la production du prolétariat » [2]. En reconnaissant sa situation, il agit. En combattant le capitalisme, il reconnaît sa situation dans la société.

La conscience de classe du prolétariat, qui est vérité du processus comme « sujet », n'est pourtant nullement stable, toujours semblable à elle-même ou en mouvement selon des « lois » mécaniques. Elle est la conscience du processus dialectique même ; elle est également un concept dialectique. Car l'aspect pratique, actif, de la conscience de classe, son essence vraie, ne peut devenir visible dans sa forme authentique que lorsque le processus historique exige impérieusement son entrée en vigueur, lorsqu'une crise aiguë de l'économie la porte à l'action. Sinon elle reste, correspondant à la crise permanente et latente du capitalisme, théorique et latente [3] : elle pose ses exigences aux questions et aux luttes particulières quotidiennes comme « simple » conscience, comme « somme idéale », selon le mot de Rosa Luxembourg.

Cependant, dans l'unité dialectique de la théorie et de la praxis, que Marx a reconnue et rendue consciente dans la lutte émancipatrice du prolétariat, il ne peut pas y avoir de simple conscience, ni comme « pure » théorie ni comme simple exigence, simple devoir, simple norme de l'action. L'exigence aussi a sa réalité. C'est-à-dire que le niveau du processus historique qui imprime à la conscience de classe du prolétariat un caractère d'exigence, un caractère « latent et théorique » doit se faire réalité correspondante et intervenir ainsi de façon agissante dans la totalité du processus. Cette forme de la conscience de classe prolétarienne, c'est le parti. Ce n'est pas un hasard si Rosa Luxembourg qui a reconnu plus tôt et plus clairement que beaucoup d'autres le caractère essentiellement spontané des actions de masse révolutionnaires (soulignant ainsi un autre aspect de cette constatation antérieure, selon laquelle ces actions sont le produit nécessaire d'un processus économique nécessaire) a vu clair, également avant beaucoup d'autres, sur le rôle du parti dans la révolution [4]. Pour les vulgarisateurs mécanistes, le parti était une simple forme d'organisation, et le mouvement de masse, la révolution aussi, n'étaient qu'un problème d'organisation. Rosa Luxembourg a reconnu de bonne heure que l'organisation est bien plutôt une conséquence qu'une condition

---

1 Antikritik, p. 37.

2 *La Sainte Famille*, *Oeuvres philosophiques*, éd. Costes, T. II, p. 61-62.

3 Rosa Luxembourg, *Grève de masses*.

4 Sur les limites de cette conception, cf. les essais Remarques critiques etc... et Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation. ici nous nous contentons d'exposer le point de vue de Rosa Luxembourg.

préalable du processus révolutionnaire, de même que le prolétariat lui-même ne peut se constituer en classe que dans et par le processus. Dans ce processus, que le parti ne peut ni provoquer ni éviter, lui échoit donc le rôle élevé d'être le porteur de la conscience de classe du prolétariat, la conscience de sa mission historique. Tandis que l'attitude apparemment plus active et en tout cas plus « réaliste » pour un observateur superficiel, qui attribue au parti, avant tout ou exclusivement, des tâches d'organisation, est acculée, face au fait de la révolution, à une position de fatalisme inconsistant, la conception de Rosa Luxembourg est la source de la véritable activité révolutionnaire. Si le parti a pour préoccupation « que dans chaque phase et dans chaque moment de la lutte la somme totale de la puissance présente et déjà dégagée, active, du prolétariat se réalise et s'exprime dans la position de combat du parti, que la tactique de la social démocratie ne soit jamais, en résolution et en perspicacité, au-dessous du niveau effectif du rapport des forces, mais aille plutôt au-devant. de ce rapport » [1], alors que le parti transforme, au moment aigu de la révolution, son caractère d'exigence en réalité agissante, car il fait pénétrer dans le mouvement de masse spontané la vérité qui lui est immanente, il l'élève de la nécessité économique de son origine à la liberté de l'action consciente. Et ce passage de l'exigence à la réalité devient le levier de l'organisation vraiment révolutionnaire, vraiment conforme à la classe du prolétariat. La connaissance devient action, la théorie devient mot d'ordre, la masse agissant suivant les mots d'ordre s'incorpore toujours plus fortement, consciemment et stablement dans les rangs de l'avant-garde organisée. Les mots d'ordre justes donnent organiquement naissance aux conditions et aux possibilités de l'organisation technique du prolétariat en lutte.

La conscience de classe est l' « éthique » du prolétariat, l'unité de sa théorie et de sa praxis est le point où la nécessité économique de sa lutte émancipatrice se transforme dialectiquement en liberté. Une fois le parti reconnu comme forme historique et porteur agissant de la conscience de classe, il devient en même temps le porteur de l'éthique du prolétariat en lutte. Cette fonction qu'est la sienne doit déterminer sa politique. Sa politique peut ne pas être toujours en accord avec la réalité empirique momentanée, ses mots d'ordre peuvent, à de tels moments, ne pas être suivis, mais la marche nécessaire de l'histoire ne lui rendra pas seulement justice, la force morale d'une juste conscience de classe, d'une action juste et conforme à la classe portera aussi ses fruits - sur le plan de la politique pratique et réelle [2].

Car la force du parti est une force morale : elle est alimentée par la confiance des masses spontanément révolutionnaires, contraintes par l'évolution économique à se soulever, par le sentiment des masses que le parti est l'objectivation de leur volonté la plus intime, quoique pas encore entièrement claire pour elles-mêmes, la forme visible et organisée de leur conscience de classe. C'est seulement quand le parti a conquis de haute lutte et mérité cette confiance qu'il peut devenir un conducteur de la révolution. Car alors seulement la poussée

---

1 *Grève de masses.*

2 Cf. le beau passage de la Brochure de Junius. (Il s'agit d'une brochure célèbre de R. Luxembourg signée Junius. N. des Tr.)

spontanée des masses tendra avec la dernière énergie et toujours plus instinctivement dans la direction du parti, dans la direction de leur propre prise de conscience.

En séparant ce qui est indivisible, les opportunistes se sont fermés à cette connaissance, connaissance active de soi - du prolétariat. Aussi leurs champions parlent-ils ironiquement - en vrais libres penseurs petits-bourgeois - de la « croyance religieuse » qui serait à la base du bolchévisme, du marxisme révolutionnaire. Cette accusation renferme l'aveu de leur propre impuissance. Ce scepticisme intérieurement miné et rongé s'enveloppe en vain du noble manteau d'une froide objectivité « scientifique ». Chaque parole, chaque geste, traduit, chez les meilleurs, le désespoir, chez les pires, le vide intérieur qui se cache derrière ce scepticisme : l'isolement total par rapport au prolétariat, à ses voies et à sa vocation. Ce qu'ils appellent une croyance et qu'ils cherchent à rabaisser en le qualifiant de « religion », n'est que la certitude du déclin du capitalisme, la certitude de la victoire finale de la révolution prolétarienne. Il ne peut y avoir de garant « matériel » de cette certitude. Elle ne nous est garantie que méthodologiquement - par la méthode dialectique. Et cette garantie aussi ne peut être éprouvée et acquise que par l'action, par la révolution elle-même, par la vie et la mort pour la révolution. Il n'y a pas plus de marxiste en chambre, pratiquant l'objectivité érudite qu'il n'y a d'assurance, garantie par « des lois de la nature >, du triomphe de la révolution mondiale.

L'unité de la théorie et de la praxis n'existe pas seulement dans la théorie mais aussi pour la praxis. De même que le prolétariat comme classe ne peut conquérir et garder sa conscience de classe, s'élever au niveau de sa tâche historique - objectivement donnée - que dans le combat et l'action, de même le parti et le militant individuel ne peuvent s'approprier réellement leur théorie que s'ils sont en état de faire passer cette unité dans leur praxis. La prétendue croyance religieuse est tout simplement la certitude méthodique que, sans se soucier des échecs et des reculs momentanés, le processus historique poursuit son chemin jusqu'au bout dans nos actions, par nos actions. Pour les opportunistes, c'est ici aussi le vieux dilemme de l'impuissance ; ils disent : si les communistes prévoient la « défaite >, ou bien ils doivent s'abstenir de toute action, ou bien ils sont des aventuriers sans conscience, des politiciens de la catastrophe et des terroristes. Dans leur infériorité intellectuelle et morale, ils sont en effet hors d'état d'apercevoir eux-mêmes et l'instant de leur action comme moment de la totalité, du processus, de voir la « défaite » comme étape nécessaire vers la victoire.

L'unité de la victoire et de la défaite, du destin individuel et du processus d'ensemble ont constitué le fil directeur de la théorie de Rosa Luxembourg et de sa conduite ; c'est le signe de l'unité de la théorie et de la praxis dans son oeuvre et sa vie. Dans sa première polémique contre Bernstein, elle a déjà posé que la prise du pouvoir par le prolétariat serait nécessairement « prématurée » ; elle a démasqué le scepticisme opportuniste et apeuré face à la révolution « comme une absurdité politique qui part d'une évolution mécanique de la société et présuppose comme condition préalable à la victoire de la lutte des classes un point du temps déterminé en dehors et indépendamment de la lutte des classes » [1]. Cette certitude

---

1 *Réforme sociale ou révolution ?*

sans illusions inspire Rosa Luxembourg dans ses luttes pour l'émancipation du prolétariat : son émancipation économique et politique de la servitude matérielle du capitalisme, son émancipation idéologique de la servitude intellectuelle de l'opportunisme. En grande dirigeante intellectuelle du prolétariat, elle menait la lutte principale contre ce dernier adversaire - bien plus dangereux parce que bien plus difficile à vaincre. Sa mort, oeuvre de ses contradicteurs les plus réels et les plus acharnés, Scheidemann et Noske, est le couronnement logique de sa pensée et de sa vie. Elle est restée près des masses au moment de la défaite de l'insurrection de Janvier (clairement prévue dans le domaine de la théorie depuis des années, dans le domaine de la tactique à l'instant de l'action) et elle a partagé leur sort ; c'est une conséquence tout aussi logique de l'unité de la théorie et de la praxis dans son action que la haine mortelle que lui avaient à juste titre vouée ses assassins, les opportunistes sociaux-démocrates.

Janvier 1921.

LA CONSCIENCE DE CLASSE

> Il ne s'agit pas de ce que tel ou tel prolétaire ou même le prolétariat entier se représente à un moment comme le but. Il s'agit de ce qu'est le prolétariat et de ce que, conformément à son être, il sera historiquement contraint de faire.
>
> Marx, La Sainte Famille.

. ⇓

C'est un malheur, pour la théorie comme pour la praxis du prolétariat, que l'œuvre principale de Marx s'arrête juste au moment où elle aborde la détermination des classes. Le mouvement ultérieur en a donc été réduit, sur ce point décisif, à interpréter et à confronter les déclarations occasionnelles de Marx et de Engels, à élaborer et à appliquer lui-même la méthode. Dans l'esprit du marxisme, la division de la société en classes doit être définie par leur place dans le processus de production. Que signifie alors la conscience de classe ? La question se subdivise aussitôt en une série de questions partielles, étroitement liées entre elles : l• Que faut-il entendre (théoriquement) par conscience de classe ? 2• Quelle est la fonction de la conscience de classe ainsi comprise (pratiquement) dans la lutte de classes elle-même ? Cela se relie à la question suivante : s'agit-il, avec la question de la conscience de classe, d'une question sociologique « générale » ou bien cette question a-t-elle pour le

prolétariat une tout autre signification que pour toutes les autres classes apparues jusqu'ici dans l'histoire ? Et finalement : l'essence et la fonction de la conscience de classe forment-elles une unité, ou bien peut-on aussi y distinguer des gradations et des couches ? Si oui, quelle est leur signification pratique dans la lutte de classe du prolétariat ?

I

Dans son célèbre exposé du matérialisme historique [1], Engels part du point suivant : bien que l'essence de l'histoire consiste en ceci que « rien ne se produit sans dessein conscient, sans fin voulue », la compréhension de l'histoire exige qu'on aille plus loin. D'une part parce que « les nombreuses volontés individuelles à l'œuvre dans l'histoire produisent la plupart du temps des résultats tout différents des résultats voulus, et même souvent opposés à ces résultats voulus, et que par conséquent leurs mobiles n'ont également qu'une importance secondaire pour le résultat d'ensemble. D'autre part, il resterait à savoir quelles forces motrices se cachent à leur tour derrière ces mobiles, quelles sont les causes historiques qui, dans la tête des hommes agissants, se transforment en de tels mobiles ». La suite de l'exposé de Engels précise le problème : ce sont ces forces motrices elles-mêmes qui doivent être définies, à savoir les forces qui « mettent en mouvement des peuples entiers et, dans chaque peuple à son tour, des classes entières ; et ce... pour une action durable et aboutissant à une grande transformation historique ». L'essence du marxisme scientifique consiste à reconnaître l'indépendance des forces motrices réelles de l'histoire par rapport à la conscience (psychologique) que les hommes en ont.

Au niveau le plus primitif de la connaissance, cette indépendance s'exprime d'abord dans le fait que les hommes voient dans ces puissances une sorte de nature, qu'ils aperçoivent en elles et dans les lois qui les lient des lois naturelles « éternelles ». « La réflexion sur les formes de la vie humaine, dit Marx à propos de la pensée bourgeoise, et donc aussi leur analyse scientifique, empruntent en général un chemin opposé à celui de l'évolution réelle. Cette réflexion commence après coup et, par suite, elle commence par les résultats achevés du processus d'évolution. Les formes... possèdent déjà la stabilité des formes naturelles de la vie sociale, avant que les hommes cherchent à rendre compte, non du caractère historique de ces formes, qui leur semblent bien plutôt déjà immuables, mais de leur contenu. » [2] A ce dogmatisme dont les principales expressions ont été d'une part la théorie de l'État de la philosophie classique allemande, d'autre part J'économie de Smith et de Ricardo, Marx oppose un criticisme, une théorie de la théorie, une conscience de la conscience. Ce criticisme est, à bien des égards, une critique historique. Elle dissout avant tout, dans les configurations sociales, le caractère figé, naturel, soustrait au devenir ; elle dévoile que ces configurations ont une origine historique, qu'elles sont par conséquent, à tout point de vue, soumises au devenir historique et prédestinées aussi au déclin historique. L'histoire, par suite,

---

1 *Ludwig Feuerbach, in K.* Marx-Fr. Engels, *Études philosophiques,* éd. sociales, p. 45-46. C'est Lukàs qui souligne.

2 *Kapital*, I, 42.

ne se joue pas uniquement à l'intérieur du domaine de validité de ces formes (ce qui impliquerait que l'histoire soit seulement le changement des contenus, des hommes, des situations, etc., selon des principes sociaux éternellement valables) ; ces formes ne sont pas non plus le but auquel vise toute l'histoire et dont la réalisation abolirait toute histoire, celle-ci ayant rempli sa mission. Au contraire, l'histoire est bien plutôt l'histoire de ces formes, de leur transformation en tant que formes de la réunion des hommes en société. formes qui, à partir des relations économiques objectives, dominent toutes les relations des hommes entre eux (et par suite aussi les relations des hommes avec eux-mêmes, avec la nature, etc.).

Ici la pensée bourgeoise doit cependant se heurter à une barrière infranchissable, puisque son point de départ et son but sont toujours, même inconsciemment, l'apologie de l'ordre de choses existant ou, au moins, la démonstration de son immuabilité [1]. « Ainsi, il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus », dit Marx [2], en parlant de l'économie bourgeoise ; et cette affirmation vaut pour toutes les tentatives de la pensée bourgeoise pour maîtriser le processus historique par la pensée. (ici se trouve aussi une des limites, très souvent signalée, de la philosophie hegelienne de l'histoire.) Il est ainsi donné à la pensée bourgeoise de voir l'histoire comme tâche, mais Comme tâche insoluble. Car, ou bien elle doit supprimer complètement le processus historique et saisir, dans les formes d'organisation présentes, des lois éternelles de la nature qui, dans le passé - pour des raisons « mystérieuses » et d'une façon justement incompatible avec les principes de la science rationnelle à la recherche de lois -, ne se sont réalisées qu'imparfaitement ou pas du tout (sociologie bourgeoise) ; ou bien, elle doit éliminer du processus de l'histoire tout ce qui a un sens, qui vise un but ; elle doit s'en tenir à la pure « individualité » des époques historiques et de leurs agents humains ou sociaux ; la science historique doit prétendre, avec Ranke, que chaque époque historique « est également proche de Dieu », c'est-à-dire a atteint le même degré de perfection, qu'à nouveau donc, et pour des raisons opposées, il n'y a pas d'évolution historique. Dans le premier cas, disparaît toute possibilité de comprendre l'origine des configurations sociales [3]. Les objets de l'histoire apparaissent comme objets de lois naturelles immuables, éternelles. L'histoire se fige en un formalisme qui est hors d'état d'expliquer les configurations historico-sociales dans leur véritable essence comme relations interhumaines ; ces configurations sont rejetées bien loin de cette source la plus authentique de compréhension de l'histoire que sont les relations interhumaines, elles en sont séparées par une distance infranchissable. On n'a pas compris, dit Marx, « que ces rapports sociaux déterminés sont aussi bien produits par les hommes que la toile, le lin, etc. » [4]. Dans le second cas, l'histoire devient, en dernière analyse, le règne irrationnel de puissances aveugles qui s'incarnent tout au plus dans les « esprits des peuples » ou dans les « grands hommes », qui ne peuvent donc être décrites que

---

1 Cela vaut pour le « pessimisme » qui *éternise* l'état présent, le représentant comme une limite infranchissable de l'évolution humaine, tout aussi bien que pour l' « optimisme ». De ce point de vue (et à vrai dire, de ce point de vue seulement) Hegel et Shopenhauer se situent sur le même plan.

2 *Misère de la philosophie,* éd. Costes, p. 143.

3 Ibid., pp. 121-126.

4 Ibid., p. 127.

pragmatiquement et non conçues rationnellement. On peut seulement les soumettre, comme une sorte d'œuvre d'art, a une organisation esthétique. Ou bien il faut les saisir, comme c'est le cas dans la philosophie de l'histoire des kantiens, comme le matériau, en soi dénué de sens, de la réalisation de principes intemporels, supra-historiques et éthiques.

Marx résout ce dilemme en démontrant qu'il n'y a pas de vrai dilemme. Le dilemme révèle simplement que l'antagonisme propre à l'ordre de production capitaliste se reflète dans ces conceptions opposées et exclusives à propos d'un même objet. Car dans la recherche de lois « sociologiques » de l'histoire, dans la considération formaliste et rationnelle de l'histoire, ,s'exprime justement l'abandon des hommes aux forces productives, dans la société bourgeoise. « Le mouvement de la société qui est leur propre mouvement, dit Marx, prend pour eux la forme d'un mouvement des choses, au contrôle desquelles ils se soumettent au lieu de les contrôler » [1]. A cette conception, qui a trouvé son expression la plus claire et la plus conséquente dans les lois purement naturelles et rationnelles de l'économie politique classique, Marx oppose la critique historique de l'économie politique, la dissolution de toutes les objectivités réifiées de la vie économique et sociale en des relations interhumaines. Le capital (et, avec lui, toute forme objectivée de l'économie politique) « n'est pas, pour Marx, une chose, mais un rapport social entre personnes, médiatisé par des choses » [2]. Cependant, en ramenant cette choséité des configurations sociales, ennemie de l'homme, à des relations d'homme à homme, on abolit en même temps la fausse importance attribuée au principe d'explication irrationnelle et individualiste, autrement dit l'autre aspect du dilemme. Car, en abolissant cette choséité, ennemie de l'homme, que revêtent les configurations sociales et leur mouvement historique, on ne fait que la ramener, comme à son fondement, au rapport d'homme à homme, sans pour cela abolir le moins du monde sa conformité à des lois et son objectivité, indépendantes de la volonté humaine et, en particulier, de la volonté et de la pensée des hommes individuels. Simplement, cette objectivité est, l'objectivation de soi de la société humaine à une étape déterminée de son évolution, et cette conformité à des lois ne vaut que dans Je cadre du milieu historique qu'elle produit et qu'elle détermine à son tour.

Il semble qu'en supprimant ce dilemme on ait enlevé à la conscience tout rôle décisif dans le processus historique. Certes, les reflets conscients des diverses étapes du développement économique restent un fait historique de grande importance ; certes, le matérialisme dialectique, qui s'est ainsi formé, ne conteste pas le moins du monde que les hommes accomplissent eux-mêmes et exécutent consciemment leurs actes historiques. Mais c'est, comme Engels le souligne dans une lettre à Mehring [3], une fausse conscience. Ici aussi, pourtant, la méthode dialectique ne nous permet pas de nous en tenir à une simple constatation de la « fausseté » de cette conscience, à l'opposition figée du vrai et du faux.

---

1 Kapital, I, 41. Souligné par G. L. Cf. aussi Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*.

2 Kapital, 1, 731. Cf. aussi *Travail salarié et capital*. Sur les machines, *Misère de la philosophie*, chap. Il, § II. Sur l'argent, ibid., chap. I, I III A.

3 Dokumente des Sozialismus, II, 76.

Elle exige bien plutôt que cette « fausse conscience » soit étudiée concrètement comme moment de la totalité historique à laquelle elle appartient, comme étape du processus historique où elle joue son rôle.

La science historique bourgeoise, elle aussi, vise, il est vrai, à des études concrètes ; elle reproche même au matérialisme historique de violer l'unicité concrète des événements historiques. Son erreur réside en ceci qu'elle croit trouver le concret en question dans l'individu historique empirique (qu'il s'agisse d'un homme, d'une classe ou d'un peuple) et dans sa conscience donnée empiriquement (c'est-à-dire donnée par la psychologie individuelle ou par la psychologie des masses). Mais c'est justement quand elle croit avoir trouvé ce qu'il y a de plus concret qu'elle est le plus loin de ce concret : la société comme totalité concrète, l'organisation de la production à un niveau déterminé du développement social et la division en classes qu'elle opère dans la société. En passant à côté de cela, elle saisit comme concret quelque chose de complètement abstrait. « Ces rapports, dit. Marx, sont, non pas des rapports d'individu à individu, mais des rapports d'ouvrier à capitaliste, de fermier à propriétaire foncier, etc. Effacez ces rapports, et vous aurez anéanti toute la société, et votre Prométhée n'est plus qu'un fantôme sans bras ni jambes » [1].

Étude concrète, cela signifie donc - rapport à la société comme totalité. Car c'est seulement dans ce rapport que la conscience, que les hommes peuvent à chaque moment avoir de leur existence, apparaît dans ses déterminations essentielles, Elle apparaît d'une part comme quelque chose qui, subjectivement, se justifie, se comprend et doit se comprendre à partir de la situation sociale et historique, donc comme quelque chose de « juste », et, en même temps, elle apparaît comme quelque chose qui, objectivement, est passager par rapport à l'essence du développement social, ne se connaît et ne s'exprime pas adéquatement, donc comme « fausse conscience ». D'autre part, cette même conscience apparaît sous ce Même rapport comme manquant subjectivement les but qu'elle s'assigne elle-même et en même temps comme visant et atteignant des buts objectifs du développement social, inconnus d'elle et qu'elle n'a pas voulus. Cette détermination, doublement dialectique, de la « fausse conscience » permet de ne plus la traiter en se bornant à décrire ce que les hommes ont pensé, ressenti et voulu effectivement sous des conditions historiques déterminées, dans des situations de classe déterminées, etc. Ce n'est là que le matériau, très important à vrai dire, des études historiques proprement dites. En établissant le rapport à la totalité concrète, d'où sortent les déterminations dialectiques, on dépasse la simple description et on parvient à la catégorie de la possibilité objective. En rapportant la conscience à la totalité de)a société, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes auraient eu, dans une situation vitale déterminée, s'ils avaient été capables de saisir parfaitement cette situation et les intérêts qui en découlaient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société ; on découvre donc les pensées, etc., qui sont conformes à leur situation objective. Dans aucune société, le nombre de telles situations n'est illimité. Même si leur typologie est élaborée grâce à des recherches de détail approfondies, on aboutit à quelques types fondamentaux clairement distincts les uns des autres et dont le caractère

---

1 *Misère de la philosophie*, éd. Costes, p. 115.

essentiel est déterminé par la typologie de la position des hommes dans le processus de production. Or, la réaction rationnelle adéquate qui doit, de cette façon, être adjugée à une situation typique déterminée dans le processus de production, c'est la conscience de classe [1]. Cette conscience n'est donc ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un par un, pensent, ressentent, etc. Et cependant J'action historiquement décisive de la classe comme totalité est déterminée, en dernière analyse, par cette conscience et non par la pensée, etc., de l'individu ; cette action ne peut être connue qu'à partir de cette conscience.

Cette détermination fixe d'emblée la distance qui sépare la conscience de classe et les pensées empiriques effectives, les pensées psychologiquement descriptibles et explicables que les hommes se font de leur situation vitale. On ne doit cependant pas en rester à la simple constatation de cette distance, ou même se borner à fixer d'une manière générale et formelle les connexions qui en découlent. Il faut bien plutôt rechercher : 1° si cette distance est différente selon les différentes classes, selon les rapports différents qu'elles entretiennent avec la totalité économique et sociale dont elles sont membres, et dans quelle mesure cette différenciation est assez grande pour qu'il en découle des *différences qualificatives ;* 2° ce que signifient *pratiquement,* pour le développement de la société, ces rapports différents entre totalité économique objective, conscience de classe adjugée et pensées psychologiques réelles des hommes sur leur situation vitale, et donc quelle est la *fonction historique pratique* de la conscience de classe.

Seules de telles constatations rendent possible l'utilisation méthodique de la catégorie de la possibilité objective. Car il faut se demander avant tout dans quelle mesure la totalité de l'économie d'une société peut, *en tout état de* cause, être perçue de l'intérieur d'une société déterminée, à partir d'une position déterminée dans le processus de production. Car, autant l'on doit s'élever au-dessus des limitations de fait que font subir aux individus, pris un par un, l'étroitesse et les préjugés liés à leur situation vitale, autant l'on ne doit pas dépasser la limite que leur imposent la structure économique de la société de leur époque et leur position dans celle-ci [2]. La conscience de classe est donc en même temps, considérée abstraitement et formellement, une *inconscience,* déterminée conformément à la classe, de sa propre situation économique historique et sociale [3]. Cette situation est donnée comme un rapport structurel déterminé, comme une relation de forme déterminée, qui paraît dominer tous les objets de la vie. Par suite, la « fausseté », l' « illusion », contenues dans une telle situation de fait, ne sont pas quelque chose d'arbitraire, mais, au contraire, l'expression mentale de la structure

---

1 Il est malheureusement impossible de s'étendre ici Plus longuement sur certaines formes prises par ces idées, dans le marxisme, par exemple, sur la catégorie très importante du « masque économique caractériel », au d'indiquer même les rapports du matérialisme historique avec des tendances semblables de la science bourgeoise (comme les types Idéaux de Max Weber).

2 C'est ici le point à partir duquel on peut acquérir une compréhension historiquement correcte des grands utopistes, comme, par exemple, Platon ou Thomas More. Of. aussi Marx, sur Aristote, *Kapital,* I, 26-27.

3 « Ce qu'il ne sait pas, il le dit quand même », écrit Marx à propos de Franklin. *Kapital*, I, 17. Cf. dans d'autres passages - « Ils ne le savent pas, mais Re le font. » Ibid., 1, 40, etc.

économique objective. Ainsi, par exemple, « la valeur ou le prix de la force de travail prend l'apparence du prix ou de la valeur du travail lui-même » et « l'illusion se crée que la totalité serait du travail payé... A l'inverse, dans l'esclavage, même la partie du travail qui est payée apparaît comme ne l'étant pas » [1]. Or, c'est la tâche d'une analyse historique très méticuleuse que de montrer clairement, grâce à la catégorie de la possibilité objective, dans quelle situation effective il devient possible de démasquer réellement l'illusion, de pénétrer jusqu'à la connexion réelle avec la totalité. Car, dans le cas où la société actuelle ne petit, en tout état de cause, être perçue dans sa totalité à partir d'une situation de classe déterminée, dans le cas où même la réflexion conséquente, allant jusqu'au bout et portant sur les intérêts de la classe, réflexion qu'on peut adjuger à une classe, ne concerne pas la totalité de la société, alors une telle classe ne peut jouer qu'un rôle subalterne et ne peut jamais intervenir dans la marche de l'histoire comme facteur de conservation ou de progrès. De telles classes sont en général prédestinées à la passivité, à une oscillation inconséquente entre les classes dominantes et les classes porteuses des révolutions, et leurs explosions éventuelles revêtent nécessairement un caractère élémentaire, vide et sans but, et sont, même en cas de victoire accidentelle, condamnées à une défaite finale.

La vocation d'une classe à la domination signifie qu'il est possible, à partir de ses intérêts de classe, à partir de sa conscience de classe, d'organiser l'ensemble de la société conformément à ces intérêts. Et la question qui décide, en dernière analyse, de toute lutte de classe est celle-ci : quelle classe dispose, au moment voulu, de cette capacité et de cette conscience de classe? Cela ne peut pas éliminer le rôle de la violence dans l'histoire, ni garantir une victoire automatique aux intérêts de classe appelés à la domination et qui, alors, sont porteurs des intérêts du développement social. Au contraire ; premièrement, les conditions elles-mêmes, pour que les intérêts d'une classe puissent s'affirmer, sont très souvent créées par l'intermédiaire de la violence la plus brutale (par exemple l'accumulation primitive du capital) ; deuxièmement, c'est justement dans les questions de la violence, dans les situations où les classes s'affrontent dans la lutte pour l'existence, que les problèmes de la conscience de classe constituent les moments finalement décisifs. Quand l'important marxiste hongrois Erwin Szabô s'élève contre la conception qu'a Engels de la grande guerre des paysans comme d'un mouvement réactionnaire en son essence, et oppose à cette conception l'argument suivant, à savoir que la révolte paysanne ne fut justement battue *que* par la force brutale, que sa défaite n'était pas fondée dans sa nature économique et sociale, dans la conscience de classe des paysans, il omet de voir que la raison dernière de la supériorité des princes et de la faiblesse des paysans, que la possibilité donc de la violence du côté des princes, doit justement être recherchée dans ces problèmes de conscience de classe, ce dont l'étude stratégique la plus superficielle de la guerre des paysans peut facilement, convaincre tout un chacun.

Même les classes capables de domination ne doivent pas pourtant être toutes mises sur le même plan en ce qui concerne la structure interne de leur conscience de classe. Ce qui importe ici, c'est la mesure dans laquelle elle sont en état de devenir conscientes des actions

---

1 *Salaires, prix et profits*.

qu'elles doivent exécuter et qu'elles exécutent effectivement pour conquérir et pour organiser leur position dominante. Donc, ce qui importe, c'est la question suivante : jusqu'à quel point, la classe en question accomplit-elle « consciemment >, jusqu'à quel point « inconsciemment », jusqu'à quel point avec une conscience « juste à,, jusqu'à quel point avec une conscience « fausse ». les tâches qui lui sont imposées par l'histoire ? Ce ne sont pas là des distinctions purement académiques. Car, tout à fait indépendamment des problèmes de la culture, où les dissonances résultant de ces questions sont d'une importance décisive, le destin d'une classe dépend de sa capacité, dans toutes ses décisions pratiques, à voir clairement et à résoudre les problèmes que lui impose l'évolution historique. On voit de nouveau tout à fait clairement qu'avec la conscience de classe, il ne s'agit pas de la pensée des individus, seraient-ils les plus évolués ni non plus de connaissance scientifique. Il est tout à fait clair aujourd'hui que l'économie fondée sur l'esclavage devait, de par ses limites, causer la ruine de la société antique. Mais il est tout aussi clair que, dans l'antiquité, ni la classe dominante, ni les classes qui se dressaient contre elle, de façon révolutionnaire ou de façon réformiste, ne pouvaient, en tout état de cause, parvenir à une telle conception, que le déclin de cette société était donc inévitable et sans espoir de salut, dès que ces problèmes surgirent pratiquement. Cette situation se manifeste avec une évidence plus grande encore chez la bourgeoisie d'aujourd'hui qui, à l'origine, est partie en lutte contre la société absolutiste et féodale avec la connaissance des interdépendances économiques, mais qui devait nécessairement être totalement hors d'état de pousser jusqu'au bout cette science qui était la sienne à l'origine, cette science de classe qui lui était tout à fait propre ; elle devait nécessairement échouer, théoriquement aussi, devant la théorie des crises. Et, dans ce cas, il ne lui sert absolument de rien que la solution théorique soit scientifiquement à sa portée. Car, accepter, même théoriquement, cette solution, cela équivaudrait à ne plus considérer les phénomènes de la société du point de vue de la bourgeoisie. Et de cela, aucune classe n'est capable, ou bien il faudrait qu'elle renonçât volontairement à sa domination. La barrière qui fait de la conscience de classe de la bourgeoisie une « fausse » conscience est donc objective ; c'est la situation de classe elle-même. C'est la conséquence objective de la structure économique de la société et non quelque chose d'arbitraire, de subjectif ou de psychologique. Car la conscience de classe de la bourgeoisie, même si elle peut refléter le plus clairement possible tous les problèmes de l'organisation de cette domination, de la révolution capitaliste et de sa pénétration dans l'ensemble de la production, doit nécessairement s'obscurcir dès l'instant où surgissent des problèmes dont la solution renvoie au-delà du capitalisme, même à l'intérieur de l'expérience de la bourgeoisie. La découverte par elle de « lois naturelles » de l'économie, qui représente une conscience claire par comparaison avec le Moyen-âge féodal ou même avec la période de transition du mercantilisme, devient, de façon immanente et dialectique, une « loi naturelle qui repose sur l'absence de conscience de ceux qui y ont part » [1].

On ne peut donner, à partir des points de vue indiqués ici, une typologie historique et systématique des degrés possibles de la conscience de classe. Pour cela, il faudrait, premièrement, étudier exactement quel moment du processus d'ensemble de la production touche de la façon la plus immédiate et la plus vitale les intérêts de chaque classe ;

---

1 Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*

deuxièmement, dans quelle mesure il est de l'intérêt de chaque classe de s'élever au-dessus de cette immédiateté, de saisir le moment immédiatement important comme simple moment de la totalité et ainsi de le dépasser, et finalement de quelle nature est la totalité ainsi atteinte, dans quelle mesure c'est la saisie véritable de la totalité réelle de la production. Car il est tout à fait clair que la conscience de classe doit prendre une forme qualitativement et structurellement autre, selon que, par exemple, elle reste limitée aux intérêts de la consommation séparée de la production (Lumpenprolétariat romain) ou qu'elle représente la formation catégorielle des intérêts de circulation (capital marchand, etc.). Sans pouvoir donc entrer ici dans la typologie systématique de ces prises de position possibles, on peut, à partir de ce qui a été déjà indiqué jusqu'à maintenant, constater que les différents cas de « fausse » conscience se différencient entre eux qualitativement, structurellement et d'une façon qui influence décisivement le rôle social des classes.

II

De ce qui précède, il résulte, pour les époques précapitalistes et pour le comportement, dans le capitalisme, de nombreuses couches sociales dont la vie a des fondements économiques précapitalistes, que leur conscience de classe n'est capable, de par sa nature même, ni de prendre une forme pleinement claire, ni d'influencer consciemment les événements historiques.

C'est avant tout parce qu'il est, de l'essence de toute société précapitaliste de ne jamais pouvoir faire apparaître en pleine clarté (économique) les intérêts de classe ; l'organisation de la société divisée en castes, en états [1], etc., est ainsi faite que. dans la structure économique objective de la société, les éléments économiques s'unissent inextricablement aux éléments politiques,, religieux, etc. C'est seulement avec la domination de la bourgeoisie, dont la victoire signifie la suppression de l'organisation en états, que devient possible un ordre social dans lequel la stratification de la société tend à la pure et exclusive stratification en classes. (Le fait que, dans plus d'un pays, des vestiges de l'organisation féodale en états aient subsisté, au sein du capitalisme, ne change absolument rien à la justesse fondamentale de cette constatation.)

Cette situation de fait a son fondement dans la différence profonde entre l'organisation économique du capitalisme et celle des sociétés précapitalistes. La différence, très frappante, qui est maintenant pour nous la plus importante, c'est que toute société précapitaliste forme

---

1 Ici, comme partout ailleurs, nous traduisons le mot allemand Stand par état et le mot Staat par État.

une unité incomparablement moins cohérente, du point de vue économique, que la société capitaliste ; que l'autonomie des parties y est beaucoup plus grande, leurs interdépendances économiques étant plus limitées et moins développées que dans le capitalisme. Plus le rôle de la circulation des marchandises est faible dans la vie de la société dans son ensemble, et plus chacune des parties de la société ou bien vit pratiquement en autarcie économique (communes villageoises), ou bien ne joue aucun rôle dans la vie proprement économique de la société, dans le processus de production en général (comme c'était le cas pour d'importantes fractions de citoyens dans les villes grecques et à Rome), moins aussi la forme unitaire, la cohésion organisationnelle de la société et de l'État ont de fondement réel dans la vie réelle de la société. Une partie de la société mène une existence « naturelle », pratiquement indépendante du destin de l'État. « L'organisme productif simple de ces collectivités autarciques qui se reproduisent constamment sous la même forme et, si elles sont par hasard détruites, se reconstruisent au même endroit, avec le même nom, livre la clef du mystère de l'immuabilité des sociétés asiatiques, immuabilité qui contraste de façon si frappante avec la dissolution et la rénovation constantes des États asiatiques et avec les incessants changements dynastiques. La structure des éléments économiques fondamentaux de la société n'est pas atteinte par les tempêtes qui agitent le ciel de la politique » [1]. Une autre partie de la société mène, de son côté, une vie économique entièrement parasitaire. l'État, l'appareil du pouvoir étatique, ne sont pas pour elle, comme pour les classes dominantes dans la société capitaliste, un moyen d'imposer, au besoin par la violence, les principes de sa domination économique ou de se procurer par la violence les conditions de sa domination économique (comme c'est le cas pour la colonisation moderne) ; ce n'est donc pas une médiation de la domination économique de la société, c'est immédiatement cette domination même. Et ce n'est pas seulement le cas quand il s'agit purement et simplement de s'emparer de terres, d'esclaves, etc., mais aussi dans les relations « économiques » dites pacifiques. Marx dit ainsi, parlant de la rente du travail : « Dans ces conditions, le surcroît de travail ne peut leur être soutiré pour les propriétaires terriens nominaux que par une contrainte extra-économique » [2]. En Asie, « la rente et les impôts ne font qu'un, ou plutôt il n'existe pas d'impôts distincts de cette forme de rente foncière ». Et même la forme qui revêt la circulation des marchandises dans les sociétés précapitalistes, ne lui permet pas d'exercer une influence décisive sur la structure fondamentale de la société ; elle reste à la surface, sans pouvoir dominer le processus de production lui-même, en particulier ses relations avec le travail. « Le marchand pouvait acheter toutes les marchandises, sauf le travail comme marchandise. Il n'était toléré que comme fournisseur des produits artisanaux », dit Marx [3].

Malgré tout, une telle société forme aussi une unité économique. Il faut seulement se demander si cette unité est telle que la relation des divers groupes particuliers, dont la société

---

1 Kapital, I, 323.

2 Kapital, III, 2, 324. C'est G .L. qui souligne.

3 Kapital, I, 324. C'est par là qu'il faut sais doute expliquer le rôle politiquement réactionnaire que le capital commercial a Joué dans. les débuts du capitalisme, par opposition au capital industriel. Cf. Kapital, III, I, 311.

se compose, avec la totalité de la société, peut prendre, dans la conscience qui peut lui être adjugée, une forme économique. Marx fait d'une part ressortir que la lutte de classes des anciens s'est déroulée « principalement sous la forme d'une lutte entre créanciers et débiteurs » [1]. Mais il a pleinement raison d'ajouter : « Cependant, la forme monétaire - et la relation de créancier à débiteur possède la forme d'un rapport monétaire - ne fait que refléter l'antagonisme de conditions de vie économiques beaucoup plus profondes ». Ce reflet a pu se dévoiler comme simple reflet pour le matérialisme historique. Les classes de cette société avaient-elles pourtant, en tout état de cause, la possibilité objective de s'élever à la conscience du fondement économique de leurs luttes, de la problématique économique de la société, dont elles pâtissaient ? Ces luttes et ces problèmes ne devaient-ils pas nécessairement prendre pour elles -conformément aux conditions de vie dans lesquelles elles vivaient - des formes soit « naturelles » et religieuses [2], soit étatiques et juridiques ? La division de la société en états, en castes, etc., signifie justement que la fixation aussi bien conceptuelle qu'organisation elle de ces positions « naturelles » reste économiquement inconsciente, que le caractère purement traditionnel de leur simple croissance doit être immédiatement coulé dans des moules juridiques [3]. Car, au caractère plus lâche de la cohésion économique dans la société, correspond une fonction, tout autre que dans le capitalisme, aussi bien objectivement que subjectivement, des formes juridiques et étatiques que constituent ici les stratifications en états, les privilèges, etc. Dans la société capitaliste, ces formes sont simplement une fixation d'interconnexions dont le fonctionnement est purement économique, si bien que les formes juridiques peuvent souvent - comme Karner l'a déjà pertinemment montré [4] - tenir compte, sans modifier leur forme ou leur contenu, de structures économiques modifiées. Par contre, dans les sociétés pré-capitalistes, les formes juridiques doivent nécessairement intervenir de façon constitutive dans les connexions économiques. Il n'y a pas ici de catégories purement économiques - et les catégories économiques sont, d'après Marx, « des formes d'existence, des détermination de l'existence » [5] - qui apparaissent dans des formes juridiques, qui sont coulées dans d'autres formes juridiques. Mais les catégories économiques et juridiques sont effectivement, de par leur contenu, inséparables et imbriquées les unes dans les autres (que l'on pense aux exemples donnés plus haut, de la rente foncière et de l'impôt, de l'esclavage, etc.). L'économie n'a pas atteint, pour parler en termes hegeliens, objectivement non plus, le niveau de l'être-pour-soi,

---

1 Kapital, I, 99.

2 Marx et Engels soulignent à maintes reprises le caractère « naturel » de ces formes de société. Kapital I, 304, 316, etc. Tout le mouvement de la pensée, dans l'Origine de la famille... de Engels, est bâti sur cette idée. Je ne peut m'étendre sur les divergences, même entre marxistes, sur cette question ; je veux seulement souligner que, ici également, je considère le point de vue de Marx et de Engels comme plus juste que celui de leurs « correcteurs ».

3 Cf. Kapital, I, 304.

4 Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, Marx-Studien, Bd. I.

5 *Contribution à la critique de l'économie politique*.

et c'est pourquoi, à l'intérieur d'une telle société, il n'y a pas de position possible à partir de laquelle le fondement économique de toutes les relations sociales pourrait devenir conscient.

Certes, cela ne supprime aucunement le fondement économique objectif de toutes les formes de société. Au contraire, l'histoire des stratifications en états montre tout à fait clairement que celles-ci, après avoir originairement coulé une existence économique « naturelle » dans des formes solides, se sont peu à peu décomposées au cours de l'évolution économique qui se déroulait souterrainement, « inconsciemment », c'est-à-dire ont cessé de constituer une véritable unité. Leur contenu économique a déchiré leur unité juridique formelle. (L'analyse, faite par Engels, des rapports de classes au temps de la Réforme, comme celle, faite par Cunow, de ceux de la Révolution française, confirment suffisamment ce fait.) Pourtant, malgré cette rivalité entre forme juridique et contenu économique, la forme juridique (créatrice de privilèges) garde une importance très grande, souvent décisive pour la conscience de ces états en voie de décomposition. Car la forme de la division en états dissimule l'interdépendance entre l'existence économique de l'état - existence réelle, quoiqu' « inconsciente » - et la totalité économique de la société. Elle fixe la conscience soit au niveau de la pure immédiateté de ses privilèges (chevaliers de l'époque de la Réforme), soit au niveau de la particularité - tout aussi purement immédiate - de cette partie de la société à laquelle les privilèges se rapportent (corporations). L'état peut s'être déjà complètement désagrégé économiquement, ses membres peuvent appartenir à des classes déjà économiquement différentes, l'état garde quand même ce lien idéologique (objectivement irréel). Car la relation à la totalité qu'opère la « conscience d'état » s'adresse à une autre totalité que l'unité économique réelle et vivante : elle s'adresse à la fixation passée de la société qui, en son temps, a constitué les privilèges des états. La conscience d'état, comme facteur historique réel, masque la conscience de classe, empêche que cette dernière puisse même se manifester. Un phénomène semblable peut aussi être observé dans la société capitaliste, chez tous les groupes « privilégiés » dont la situation de classe n'a pas un fondement économique immédiat. La faculté d'adaptation d'une telle couche à l'évolution économique réelle croît avec sa capacité à se « capitaliser », à transformer ses « privilèges » en rapports de domination économiques et capitalistes (par exemple, les grands propriétaires fonciers).

Le rapport entre la conscience de classe et l'histoire est par conséquent tout autre dans les temps précapitalistes et à l'époque capitaliste. Car, dans les temps précapitalistes, les classes ne pouvaient être dégagées de la réalité historique immédiatement donnée que *par l'intermédiaire de l'interprétation de l'histoire* opérée par le matérialisme historique, tandis que maintenant les classes sont *cette réalité* immédiate, *historique,* elle-même. Ce n'est donc pas du tout un hasard - comme Engels l'a d'ailleurs déjà fait ressortir - si cette connaissance n'est devenue possible qu'à l'époque capitaliste. Et cela, non seulement, comme le pense Engels, à cause de la simplicité plus grande de cette structure par contraste avec les « connexions compliquées et cachées » des temps passés, mais avant tout parce que l'intérêt économique de classe, comme moteur de l'histoire, n'est apparu dans toute sa pureté qu'avec le capitalisme. Les véritables « puissances motrices » qui « sont derrière les mobiles des hommes agissant dans l'histoire » ne pouvaient par conséquent jamais parvenir à la conscience (même pas comme conscience simplement adjugée) dans les temps

précapitalistes. Elles sont, en vérité, restées cachées comme puissances aveugles de l'évolution historique derrière les mobiles. Les moments idéologiques ne & recouvrent » pas seulement les intérêts économiques, ils ne sont pas seulement des drapeaux et des mots d'ordre de combat, ils font partie intégrante et sont des éléments de la lutte réelle elle-même. Certes, quand le *sens sociologique* de ces luttes est cherché par le moyen du matérialisme historique, *alors* ces intérêts peuvent, sans aucun doute, être découverts comme *moments d'explication* finalement décisifs. Mais la différence infranchissable d'avec le capitalisme, c'est qu'à l'époque capitaliste, les moments économiques ne sont plus cachés « derrière » la conscience, mais présents *dans* la conscience même (simplement inconscients ou refoulés, etc.). Avec le capitalisme, avec la disparition de la structure d'états, et avec la constitution d'une société aux articulations *purement économiques,* la conscience de classe est parvenue au stade où elle *peut devenir consciente*. Maintenant là lutte sociale se reflète dans une lutte idéologique pour la conscience, pour le dévoilement ou la dissimulation du caractère de classe de la société. Mais la possibilité de cette lutte annonce déjà les contradictions dialectiques, la dissolution interne de la pure société de classes. « Quand la philosophie, dit Hegel, peint son gris sur du gris, une forme de la vie a vieilli et elle ne se laisse pas rajeunir par du gris sur du gris, elle se fait seulement reconnaître ; la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit ».

III

La bourgeoisie et le prolétariat sont les seules classes pures de la société, c'est-à-dire que seules l'existence et l'évolution de ces classes reposent exclusivement sur l'évolution du processus moderne de production et qu'on *ne peut se représenter* un plan d'organisation de la société dans son ensemble qu'à partir de leurs conditions d'existence. Le caractère incertain ou stérile pour l'évolution qu'a l'attitude des autres classes (petits bourgeois, paysans) repose sur le fait que leur existence n'est pas fondée exclusivement sur leur situation dans le processus de production capitaliste, mais est liée indissolublement à des vestiges de la société divisée en états. Elles ne cherchent donc pas à promouvoir l'évolution capitaliste ou à la faire se dépasser elle-même, mais en général à la faire rétrograder ou, au moins, à l'empêcher d'arriver à son plein épanouissement. Leur intérêt de classe ne s'oriente qu'en fonction de *symptômes de l'évolu*tion, et non de l'évolution elle-même, en fonction de manifestations partielles de la société et non de la structure d'ensemble de la société.

Cette question de la conscience peut apparaître dans les manières de fixer le but et d'agir, comme par exemple chez la petite bourgeoisie qui, vivant, au moins partiellement, dans la grande ville capitaliste, soumise directement aux influences du capitalisme dans toutes les manifestations extérieures de la vie, ne peut absolument pas passer entièrement indifférente à côté du fait de la lutte des classes entre bourgeoisie et prolétariat. Mais la petite bourgeoisie, comme « classe de transition où les intérêts des deux classes s'estompent simultanément >,

va se sentir « au-dessus de l'opposition des classes en général » [1]. En conséquence de quoi, elle va chercher les moyens « lion pas de supprimer les deux extrêmes, capital et salariat, mais d'atténuer leur opposition et de la transformer en harmonie » [2]. Elle passera donc, dans son action, à côté de toutes les décisions cruciales de la société et devra nécessairement lutter alternativement, et toujours inconsciemment, pour l'une ou l'autre des directions de la lutte des classes. Ses propres buts, qui existent exclusivement dans sa conscience, prennent nécessairement des formes toujours plus creuses, toujours plus détachées de l'action sociale, purement « idéologiques ». La petite bourgeoisie ne peut jouer un rôle historique actif qu'aussi longtemps que les buts qu'elle s'assigne coïncident avec les intérêts économiques de classe réels du capitalisme, comme au moment de l'abolition des états pendant la Révolution française. Une fois cette mission remplie, ses manifestations - qui restent pour la plus grande part les mêmes - acquièrent une existence toujours plus en marge de l'évolution réelle, toujours plus caricaturale (le Jacobinisme de la Montagne en 1848-51). Mais cette absence de liens avec la société comme totalité peut avoir une influence en retour sur la structure interne, sur la capacité d'organisation de la classe. C'est dans l'évolution des paysans que cela se manifeste avec le plus de clarté. « Les paysans parcellaires, dit Marx, forment une masse énorme dont les membres vivent dans une même situation, mais sans entrer en contacts multiples les uns avec les autres. Leur mode de production les isole les uns des autres, au lieu de les mettre en commerce réciproque... Chaque famille de paysans... tire ainsi ses moyens de vie plus de l'échange avec la nature que du commerce avec la société... Dans la mesure où des millions de familles vivent dans des conditions économiques d'existence qui séparent leur mode de vie, leurs intérêts, leur culture, de ceux des autres classes et les opposent en ennemis à ces classes, elles forment une classe. Dans la mesure où n'existe entre les paysans parcellaires qu'un lien local, où l'identité de leurs intérêts n'engendre aucune communauté, aucune liaison sur le plan national et aucune organisation politique, ils ne forment pas une classe » [3]. C'est pourquoi des bouleversements *extérieurs,* comme la guerre, la révolution à la ville, etc., sont nécessaires pour que le mouvement de ces masses puisse s'unifier, et même alors elles sont hors d'état d'organiser elles-mêmes ce mouvement avec des mots d'ordre propres et de lui donner une direction positive conforme à leurs propres intérêts. Il dépendra ici de la situation des autres classes en lutte, du niveau de conscience des partis qui les dirigent, que ces mouvements prennent un sens progressiste (Révolution française de 1789, Révolution russe de 1917) ou réactionnaire (Empire napoléonien). C'est pourquoi aussi la « conscience de classe » des paysans revêt une forme *idéologique* au contenu plus changeant que celle des autres classes ; c'est en effet toujours une forme d'emprunt. C'est pourquoi les partis qui se fondent partiellement ou entièrement sur cette « conscience de classe » ne peuvent jamais avoir une attitude ferme et sûre (les Socialistes-Révolutionnaires russes en 1917-1918). C'est pourquoi il est possible que des luttes paysannes soient menées sous des bannières idéologiques opposées. Il est par exemple très caractéristique, aussi bien pour l'anarchisme comme théorie que pour la « conscience de classe » des paysans, que quelques-

---

1 K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*.

2 Ibid.

3 Ibid.

uns des soulèvements contre-révolutionnaires de riches et moyens paysans en Russie aient trouvé le lien idéologique avec cette conception de la société qu'ils prenaient pour but. Aussi ne peut-on pas parler proprement de conscience de classe pour ces classes-là (si tant est qu'on puisse même les appeler des classes au sens marxiste rigoureux) - une pleine conscience de leur situation leur dévoilerait l'absence de perspectives de leurs tentatives particularistes, en face de la nécessité de l'évolution. Conscience et intérêts se trouvent par suite dans un rapport réciproque d'opposition *contradictoire*. Et comme la conscience de classe a été définie comme un problème d'adjudication se rapportant aux intérêts de classe, cela rend aussi philosophiquement compréhensible l'impossibilité de son évolution dans la réalité historique immédiatement donnée.

Conscience de classe et intérêt de classe se trouvent, chez la bourgeoisie aussi, dans un rapport d'opposition, de contrariété. Mais cette contrariété n'est pas contradictoire, elle est *dialectique*.

La différence entre ces deux oppositions peut s'exprimer brièvement comme suit : tandis que pour les autres classes leur situation dans le processus de production et les intérêts qui en découlent empêchent nécessairement la naissance de toute 'conscience de classe, pour la bourgeoisie ces moments poussent au développement de la conscience de classe, seulement celle-ci voit peser sur elle - dès l'abord et de par son essence - la malédiction tragique qui la condamne, parvenue au faite de son déploiement, à entrer en contradiction insoluble avec elle-même et, par suite, à se supprimer elle-même. Cette situation tragique de la bourgeoisie se reflète historiquement dans le fait qu'elle n'a pas encore abattu son prédécesseur, le féodalisme, quand le nouvel ennemi, le prolétariat, est déjà apparu ; la forme politique de ce phénomène, c'est que la lutte contre l'organisation de la société en états a été menée au nom d'une « liberté » qui, au moment de la victoire, a dû se transformer en une nouvelle oppression ; sociologiquement, la contradiction se manifeste en ce que la bourgeoisie est contrainte, bien que sa forme sociale ait fait pour la première fois apparaître la lutte de classes à l'état pur, bien qu'elle ait pour la première fois fixé historiquement cette lutte de classes comme un fait. de tout mettre en oeuvre, théoriquement et pratiquement. pour faire disparaître de la conscience sociale le fait de la lutte de classes. D'un point de vue idéologique, nous voyons le même désaccord, quand le développement de la bourgeoisie confère d'une part à l'individualité une importance toute nouvelle et. par ailleurs, supprime toute individualité par les conditions économiques de cet individualisme, par la réification que crée la production marchande. Toutes ces contradictions, dont la série n'a pas du tout été épuisée par ces exemples, mais pourrait au contraire être poursuivie à l'infini, ne sont qu'un reflet des contradictions profondes du capitalisme lui-même, telles qu'elles se réfléchissent dans la conscience de la classe bourgeoise, conformément à sa situation dans le processus d'ensemble de la production. C'est pourquoi ces contradictions apparaissent dans la conscience de classe de la bourgeoisie comme des contradictions dialectiques et non pas simplement comme l'incapacité pure et simple de comprendre les contradictions de son propre ordre social. Car le capitalisme est, d'une part, la première organisation de la

production qui tend [1] à pénétrer économiquement la société de part en part, de sorte que la bourgeoisie devrait par suite être habilitée à posséder, à partir de ce point central, une conscience (adjugée) de la totalité du processus de production. D'autre part, pourtant, la position que la classe des capitalistes occupe dans la production, les intérêts qui déterminent son action, font qu'il lui est malgré tout impossible de dominer, même théoriquement, sa propre organisation de la production. A cela il y a de multiples raisons. Premièrement, pour le capitalisme, la production n'est qu'en apparence le point central de la conscience de classe, aussi n'est-il qu'en apparence le point de vue théorique de la compréhension. Marx fait déjà ressortir, à propos de Ricardo, que cet économiste, à qui « l'on reproche de n'avoir en vue que la production » [2], définit exclusivement la distribution comme objet de l'économie. Et l'analyse détaillée du processus concret de réalisation du capital montre, pour chaque question, que l'intérêt du capitaliste doit nécessairement, vu qu'il produit des marchandises, non des biens, s'attacher à des questions secondaires (du point de vue de la production) ; qu'il doit nécessairement, étant pris dans le processus, décisif pour lui, d'utilisation, avoir, dans l'étude des phénomènes économiques, une perspective à partir de laquelle les phénomènes les plus importants ne peuvent que devenir insaisissables [3]. Cette inadaptation s'accroît encore du fait que, dans les rapports intérieurs au capital même, le principe individuel et le principe social, c'est-à-dire la fonction du capital comme propriété privée et sa fonction économique objective sont en conflit dialectique insoluble. « Le capital, dit le Manifeste Communiste, n'est pas une puissance personnelle, c'est une puissance sociale ». Mais une puissance sociale dont les mouvements sont dirigés par les intérêts individuels des possesseurs de capitaux, qui n'ont aucune vue d'ensemble de la fonction sociale et leur activité et n'en ont aucun souci, de sorte que le principe social, la fonction sociale du capital, ne s'accomplisse que par dessus leurs têtes, à travers leurs volontés, sans qu'ils en aient eux-mêmes conscience. A cause de ce conflit entre le principe social et le principe individuel, Marx appelait déjà avec raison les sociétés par actions une « suppression du mode de production capitaliste à l'intérieur du mode de production capitaliste lui-même » [4]. Néanmoins, considéré d'un point de vue purement économique, le mode économique de la société par actions ne se distingue à cet égard que très accessoirement de celui des capitalistes individuels, de même la soi-disant suppression de l'anarchie de la production par les cartels, trusts, etc., ne fait que déplacer le conflit sans le supprimer. Cette situation de fait est un des moments les plus décisifs pour la conscience de classe de la bourgeoisie : la

---

1 Il ne fait qu'y tendre. C'est le grand mérite de R. Luxembourg d'avoir démontré qu'il n'y a pas là un fait occasionnel et passager, mais que le capitalisme ne peut, économiquement, subsister qu'aussi longtemps qu'il pénètre la société et la conduit seulement vers le capitalisme, sans l'avoir encore entièrement pénétrée. Cette contradiction économique intrinsèque d'une société purement capitaliste est sûrement un des fondements des contradictions dam la conscience de clame de la bourgeoisie.

2 *Contribution à la critique de l'économie politique*

3 Kapital, III, I, 115, 297-298, 307, etc. Il va de soi que les divers groupes de capitalistes, comme le capital industriel, le capital marchand, etc., ont ici des positions différentes; mais les différences ne Jouent pas de rôle décisif pour notre problème.

4 Ibid., III, I, 425.

bourgeoisie agit certes comme une classe dans l'évolution économique objective de la société, mais elle ne peut devenir consciente de l'évolution de cf, processus qu'elle accomplit elle-même que comme d'un mécanisme extérieur à elle, soumis à des lois objectives et subi par elle. La pensée bourgeoise considère toujours et nécessairement la vie économique du point de vue du capitaliste individuel, et il en résulte automatiquement [1] cette opposition aiguë entre l'individu et la « loi de la nature », toute puissante, impersonnelle, qui meut toute la société. De là découlent non seulement la rivalité entre intérêt de classe et intérêt individuel en cas de conflit (qui, à vrai dire, est rarement devenu, chez les classe dominantes, aussi violent que chez la bourgeoisie), mais encore, l'incapacité principielle à maîtriser théoriquement et pratiquement les problèmes surgissant nécessairement du développement de la production capitaliste. « Cette transformation soudaine du système de crédit en système monétaire fait de l'effroi théorique une panique pratique, et les agents de la circulation tremblent devant le mystère impénétrable de leurs propres rapports », dit Marx [2]. Et cet effroi n'est pas sans fondement, c'est-à-dire qu'il est bien plus que le simple désarroi du capitaliste individuel devant son destin personnel. Des faits et des situations qui provoquent cet effroi font en effet pénétrer dans la conscience de la bourgeoisie quelque chose qu'elle n'est absolument pas en état de rendre elle-même conscient, bien qu'elle ne puisse ni totalement le nier, ni le chasser comme un fait brut. Car le fondement connaissable de tel.% faits et de telles situations, c'est que « la vraie limite de la production capitaliste, c'est le capital même » [3]. Cette connaissance signifierait, à vrai dire, si elle devenait consciente, que la classe des capitalistes se supprimerait d'elle-même.

Ainsi les limites objectives de la production capitaliste deviennent les limites de la conscience de classe de la bourgeoisie. Mais comme, à l'opposé des anciennes formes de domination « naturelles et conservatrices », qui laissaient intactes les formes de production de larges couches parmi les opprimés [4], qui par suite avaient une influence surtout traditionnelle et non révolutionnaire, le capitalisme est une forme de production révolutionnante par excellence, cette nécessité, pour les limites économiques objectives du système, de rester inconscientes, se manifeste comme une contradiction interne et dialectique dans la conscience de classe. Autrement dit, la conscience de classe de la bourgeoisie est formellement dirigée vers une prise de conscience économique. Le degré suprême de l'inconscience, la forme la plus criante de la « fausse conscience », s'exprime toujours dans l'illusion accrue que les phénomènes économiques sont consciemment dominés. Du point de vue des rapports entre la conscience et l'ensemble des phénomènes sociaux, cette contradiction s'exprime dans l'opposition insurmontable entre l'idéologie et la situation

---

1 Cf. là-dessus l'essai Rosa Luxembourg, marxiste.

2 *Contribution à la critique de l'économie politique*.

3 Kapital, III, 1, 231 et 242.

4 Cela se rapporte par exemple aussi aux formes primitives de thésaurisation (cf. Kapital, I, 94) et même à certaines formes de manifestation du capital marchand (relativement « précapitaliste à (Cf. Capital, III I, 319).

économique fondamentale. La dialectique de cette conscience de classe repose sur l'opposition insurmontable entre l'individu (capitaliste), l'individu d'après le schéma du capitaliste individuel, et l'évolution soumise à des « lois naturelles » nécessaires, c'est-à-dire échappant par principe à la conscience. Elle crée ainsi entre la théorie et la praxis une opposition irréconciliable, d'une façon qui ne permet cependant aucune dualité stable et tend au contraire constamment à unifier les deux principes discordants, provoquant sans cesse à nouveau une oscillation entre une « fausse » réunion et un déchirement catastrophique.

Cette contradiction dialectique interne dans la conscience de classe de la bourgeoisie s'accroît encore du fait que la limite objective de l'organisation capitaliste de la production ne reste pas dans l'état de simple négativité, ne fait pas seulement naître, selon des « lois naturelles », des crises incompréhensibles pour la conscience, mais revêt une forme historique propre, consciente et agissante : le prolétariat. Déjà la plupart des déplacements « normaux » de perspective dans la vision de la structure économique de la société, qui ont résulté du point de vue des capitalistes, tendaient à « obscurcir et mystifier la véritable origine de la plus-value » [1]. Mais, tandis que dans le comportement « normal » simplement théorique, cet obscurcissement ne concerne que la composition organique du capital, la position de l'entrepreneur dans le processus de production, la fonction économique du taux d'intérêt, etc., c'est-à-dire montre simplement l'incapacité à percevoir, derrière les phénomènes superficiels, les véritables forces motrices, il se rapporte, dès qu'il y a passage à la pratique, au fait central de la société capitaliste : à la lutte des classes. Or, dans la lutte des classes, toutes ces formes, cachées d'habitude derrière la vie économique de surface qui exerce comme une fascination sur les capitalistes et leurs porte-parole théoriques, se manifestent de telle sorte qu'il est impossible de ne pas les percevoir. C'est à tel point que, dans la phase ascendante du capitalisme, quand la lutte de classe du prolétariat ne s'exprimait encore que sous la forme de violentes explosions spontanées, le fait de la lutte de classes a été reconnu même par les représentants idéologiques de la classe montante comme le fait fondamental de la vie historique (Marat et des historiens postérieurs comme Mignet, etc.). Au fur et à mesure, pourtant, que ce principe inconsciemment révolutionnaire de l'évolution capitaliste est élevé par la théorie et la praxis du prolétariat à la conscience sociale, la bourgeoisie est acculée idéologiquement à la défensive consciente. La contradiction dialectique dans la « fausse » conscience de la bourgeoisie acquiert plus d'acuité ; la « fausse » conscience devient la fausseté de la conscience. La contradiction, qui n'était d'abord qu'objectivement présente, devient aussi subjective : le problème théorique se transforme en comportement moral qui influe de façon décisive sur toutes les prises de position pratiques de la classe, dans toutes les situations et toutes les questions vitales.

Cette situation de la bourgeoisie détermine la fonction de la conscience de classe dans sa lutte pour la domination de la société. Comme la domination de la bourgeoisie s'étend réellement à toute la société, comme elle vise effectivement à organiser toute la soc~été conformément à ses intérêts et a en partie réussi, elle devait nécessairement créer aussi bien

---

1 Kapital, III, I. 146 et 132, 366-369, 377, etc.

une doctrine formant un tout de l'économie, de l'État, de la société, etc., (ce qui présuppose et implique déjà, en et pour soi, une « vision du monde ») que développer et rendre consciente en elle la croyance en sa propre vocation à la domination. Le caractère dialectique et tragique de la situation de classe de la bourgeoisie réside en ceci que non seulement il est de son intérêt, niais qu'il lui est inéluctablement nécessaire d'acquérir, sur chaque question particulière, une conscience aussi claire que possible de ses intérêts de classe, mais que cela doit lui devenir fatal, si cette même conscience claire s'étend à la question portant sur la totalité. La raison en est, avant tout, que la domination de la bourgeoisie ne peut être que la domination d'une minorité. Comme cette domination est non seulement exercée par une minorité, mais dans l'intérêt d'une minorité, une condition inéluctable du maintien du régime bourgeois est que les autres classes se fassent illusion, en restent à une conscience de classe confuse. (Que l'on pense à la doctrine de l'État comme étant « au-dessus » des oppositions de classes, à la justice « impartiale », etc.) Pour la bourgeoisie aussi c'est cependant une nécessité vitale de masquer l'essence de la société bourgeoise. Gai, plus la vision devient claire, et plus se dévoilent les contradictions internes insolubles de cette organisation sociale, ce qui place ses partisans devant le choix suivant : soit se fermer consciemment à cette compréhension croissante, soit réprimer en eux tous les instincts moraux pour pouvoir approuver, moralement aussi, l'ordre social qu'ils approuvent en vertu de leurs intérêts.

Sans vouloir surestimer l'efficacité de tels facteurs idéologiques, on doit cependant constater que la combativité d'une classe est d'autant plus grande qu'elle a meilleure conscience en croyant à sa vocation propre, qu'un instinct plus indompté lui permet de pénétrer tous les phénomènes, conformément à ses intérêts. Or, l'histoire idéologique de la bourgeoisie n'est, depuis les toutes premières étapes de son évolution - pensons à la critique de l'économie classique par Sismondi, à la critique allemande du droit naturel, au jeune Carlyle, etc. - qu'une lutte désespérée pour ne pas voir l'essence véritable de la société créée par elle, pour ne pas prendre conscience réellement de sa situation de classe. Quand le Manifeste Communiste fait ressortir que la bourgeoisie produit ses propres fossoyeurs, cela est juste, non seulement sur le plan économique, mais aussi sur le plan idéologique. Toute la science bourgeoise du XIXe siècle a fait les plus grands efforts pour masquer les fondements de la société bourgeoise. Tout a été tenté dans cette direction, depuis les pires falsifications des faits jusqu'aux théories « sublimes » sur l' « essence » de l'histoire, de l'État, etc. En vain. La fin du siècle a déjà porté son jugement dans la science la plus avancée (et Par suite dans la conscience des couches dirigeantes du capitalisme).

Cela se manifeste clairement dans l'accueil de plus en plus positif que reçoit, dans la conscience de la bourgeoisie, l'idée d'organisation consciente. D'abord, une concentration toujours plus grande s'est opérée dans les sociétés par actions, les cartels, les trusts, etc. Cette concentration a, certes, mis de plus en plus clairement à nu, sur le plan organisationnel, le caractère social du capital, sans cependant ébranler la réalité de l'anarchie dans la production, donnant seulement, au contraire, à des capitalistes individuels devenus gigantesques des positions de monopole relatif. Objectivement, elle a donc mis très énergiquement en valeur le caractère social du capital, mais l'a laissé complètement inconscient pour la classe des capitalistes ; elle a même, par cette apparence de suppression de l'anarchie dans la

production, détourné encore plus leur conscience d'une véritable aptitude à reconnaître la situation. Les crises de la guerre et de l'après-guerre ont cependant poussé encore plus loin cette évolution : « l'économie planifiée » est entrée dans la conscience de la bourgeoisie, tout au moins de ses éléments les plus avancés. D'abord, évidemment, dans des couches très limitées, et là aussi plutôt. comme une expérience théorique, que comme un moyen pratique de sortir de l'impasse de la crise. Si, cependant, nous comparons cet état de conscience, où un équilibre est recherché entre l' « économie planifiée » et les intérêts de classe de la bourgeoisie, avec l'état de conscience du capitalisme montant, qui considérait toute forme d'organisation sociale « comme une atteinte aux imprescriptibles droits de propriété, à la liberté, à la « génialité » se déterminant elle-même du capitaliste individuel » [1], alors, *la capitulation* de *la conscience de classe de la bourgeoisie devant celle du prolétariat* saute aux yeux. Bien entendu, même la partie de la bourgeoisie qui accepte l'économie planifiée entend par là quelque chose d'autre que le prolétariat : elle entend précisément l'ultime tentative de sauvetage du capitalisme, en poussant à son point le plus aigu la contradiction interne ; elle abandonne quand même ainsi sa dernière position théorique. (Et c'est une étrange réplique à cet abandon, de la part de certaines fractions du prolétariat, de *capituler à leur tour devant la bourgeoisie à cet* instant précis : en s'appropriant cette forme problématique d'organisation.) Ainsi toute l'existence de la classe bourgeoise et son expression, la culture, sont entrées dans une très grave crise. D'un côté, la stérilité sans - bornes d'une idéologie coupée de la vie, d'une tentative plus ou moins consciente de falsification ; de l'autre, le désert tout aussi effrayant d'un cynisme qui est déjà historiquement convaincu du néant intérieur de sa propre existence et défend seulement son existence brute, son intérêt égoïste à l'état brut. Cette crise idéologique est un signe de décadence qui ne trompe pas. La classe est déjà acculée à la défensive, elle ne lutte plus que pour sa seule subsistance (aussi agressifs puissent être ses *moyens de lutte)* ; elle a *irrémédiablement perdu la force de direction.*

IV

Dans ce combat pour la conscience, un rôle décisif revient au matérialisme historique. Sur le plan idéologique comme sur le plan économique, prolétariat et bourgeoisie sont des classes nécessairement corrélatives. Le même processus qui, vu du côté de la bourgeoisie, apparaît comme un processus de désagrégation, comme une crise permanente, est pour le prolétariat, à *vrai* dire sous forme de crises également, une accumulation des forces, le

---

1 *Kapital*, I, 321.

tremplin vers la victoire. Sur le plan idéologique, cela veut dire que cette même compréhension croissante de l'essence de la société, où se reflète la lente agonie de la bourgeoisie, apporte au prolétariat un continuel accroissement de puissance. La vérité est, pour le prolétariat, une arme apportant la victoire, et l'apportant d'autant plus sûrement qu'elle ne recule devant rien. La rage du désespoir avec laquelle la science bourgeoise combat le matérialisme historique est compréhensible : dès qu'elle est contrainte à se placer idéologiquement sur ce terrain, elle est perdue. Cela permet en même temps de comprendre pourquoi, pour le prolétariat et pour le prolétariat seul, une juste compréhension *de l'essence de la société* est un facteur de puissance de tout premier ordre, pourquoi c'est même sans doute l'arme purement et simplement décisive.

Cette fonction unique qu'a la conscience dans la lutte de classe du prolétariat a toujours échappé aux marxistes vulgaires et, à la place du grand combat portant sur les principes et les questions ultimes du processus économique objectif, ils ont mis en avant un mesquin « réalisme politique >. Bien sûr, le prolétariat doit partir des données de la situation du moment. Il se distingue des autres classes en ce qu'il ne reste pas accroché au détail des événements historiques, qu'il n'est pas simplement mû par eux, in - ais qu'il constitue lui-même l'essence des forces motrices et que, agissant centralement, il influe sur le processus central, de l'évolution sociale. En s'écartant de ce point de vue central, de ce qui est, méthodologiquement, l'origine de la conscience de classe prolétarienne, les marxistes vulgaires *se placent au niveau de conscience de la bourgeoisie*. Et seul un marxiste vulgaire peut être surpris qu'à ce niveau là, sur son propre terrain de combat, la bourgeoisie soit forcément, tant idéologiquement qu'économiquement, supérieure au prolétariat. Seul aussi un marxiste vulgaire peut conclure de ce fait, dont son attitude est exclusivement responsable, à la supériorité en *général* de la bourgeoisie. Car, il va de soi, que la bourgeoisie, abstraction faite maintenant de ses moyens réels de pouvoir, a ici de plus grandes connaissances, une plus grande routine, etc., à sa disposition ; il n'y a rien de surprenant à ce qu'elle se trouve, sans aucun mérite propre, dans une position de supériorité, si son adversaire accepte sa conception fondamentale des choses. La supériorité du prolétariat sur la bourgeoisie, qui lui est par ailleurs supérieure à tous les points de vue : intellectuel, organisationnel, etc., réside exclusivement en ce qu'il est capable de considérer la société à partir de son centre, comme un tout cohérent, et, par suite, d'agir d'une façon centrale, en modifiant la réalité ; en ce que, pour sa conscience de classe, théorie et praxis coïncident, en ce que, par suite, il peut jeter dans la balance de l'évolution sociale sa propre action comme facteur décisif. Quand les marxistes vulgaires désagrègent cette unité, ils coupent le nerf qui relie la théorie prolétarienne à l'action prolétarienne et en fait une unité.' Ils réduisent la théorie au traitement « scientifique » des symptômes de l'évolution sociale et font de la praxis un errement sans but, au gré de chaque événement d'un processus qu'ils renoncent à maîtriser méthodiquement par la pensée.

La conscience de classe qui naît d'une telle position doit manifester la même structure interne que celle de la bourgeoisie. Mais quand les mêmes contradictions dialectiques sont, par la force de l'évolution, amenées à la surface de la conscience, leur conséquence en est, pour le prolétariat, encore plus fatale que pour la bourgeoisie. Car la « fausse conscience » de la bourgeoisie, par laquelle elle se trompe elle-même, est au moins, malgré toutes les

contradictions dialectiques et sa fausseté objective, en accord avec sa situation de classe. Cette fausse conscience ne peut certes pas la sauver (lu déclin et de l'intensification continuelle de ces contradictions, elle peut pourtant lui donner des possibilités internes de continuer la lutte, les conditions internes préalables à des succès, même passagers. Dans le prolétariat, une telle conscience n'est pas seulement entachée de ces contradictions internes (bourgeoises), elle contredit aussi les nécessités de l'action à laquelle sa situation économique le pousse, quoiqu'il puisse en penser. Le prolétariat doit agir de façon prolétarienne, mais sa propre théorie marxiste vulgaire lui cache la vue du chemin correct. Et cette contradiction dialectique entre l'action prolétarienne objectivement et économiquement nécessaire du prolétariat et la théorie marxiste vulgaire (bourgeoise) est appelée à se développer sans cesse. Autrement dit, le rôle de stimulant ou de frein de la théorie juste ou fausse se développe au fur et à mesure que l'on s'approche des luttes décisives dans la guerre des classes. Le « règne de la liberté », la fin de la « préhistoire de l'humanité » signifient justement que les rapports objectivés entre les hommes, que la réification, commencent à remettre leur puissance à l'homme. Plus ce processus approche de son but, plus acquiert d'importance la conscience qu'a le prolétariat de sa mission historique, c'est-à-dire sa conscience de classe ; plus cette conscience de classe doit déterminer avec force chacune de ses actions. Car la puissance aveugle des forces motrices ne mène « automatiquement » à son but, dépassement de soi, qu'aussi longtemps que ce but n'est pas à portée de la main. Quand le moment du passage au « règne de la liberté » est objectivement donné, cela se manifeste justement, sur le plan objectif, en ce que les forces aveugles poussent à l'abîme d'une façon véritablement aveugle, avec une violence sans cesse accrue, apparemment irrésistible, et que seule la volonté consciente du prolétariat peut préserver l'humanité d'une catastrophe. En d'autres termes : quand la crise économique finale du capitalisme a commencé, le destin de la révolution (et avec elle celui de l'humanité) dépend de la maturité idéologique du prolétariat, de sa conscience de classe.

Ainsi est définie la fonction unique de la conscience de classe pour le prolétariat, par opposition à sa fonction pour d'autres classes. C'est justement parce que le prolétariat ne peut se libérer comme classe qu'en supprimant la société de classes en général, que sa conscience, la dernière conscience de classe dans l'histoire de l'humanité, doit coïncider d'une part avec le dévoilement de l'essence de la société et, d'autre part, devenir une unité toujours plus intime de la théorie et de la praxis. Pour le prolétariat, son idéologie n'est pas une « bannière » sous laquelle il combat, un prétexte sous le couvert duquel il poursuit ses propres buts, elle est le but et l'arme mêmes. Toute tactique sans principes rabaisse le matérialisme historique jusqu'à en faire une simple « idéologie >, elle force le prolétariat à une méthode de lutte bourgeoise (ou petite-bourgeoise) ; elle le prive de ses meilleures forces, en assignant à sa conscience de classe le rôle d'une conscience bourgeoise, simple rôle d'accompagnement ou de frein (donc de frein pour le prolétariat), au lieu de la fonction motrice dévolue à la conscience prolétarienne.

V

Autant est simple, cependant, le rapport entre la conscience de classe et la situation de classe pour le prolétariat de par l'essence des choses, autant sont grands les obstacles qui s'opposent à la réalisation de cette conscience dans la réalité. Ici entre tout d'abord en ligne de compte le manque d'unité dans la conscience elle-même. En effet, bien que la société représente en soi une unité rigoureuse et que son processus d'évolution soit également un processus unitaire, tous deux ne sont pas donnés comme unité à la conscience de l'homme, en particulier de l'homme né au sein de la réification capitaliste des relations comme en un milieu naturel ; ils lui sont donnés au contraire comme une multiplicité de choses et de forces indépendantes les unes des autres.

La fissure la plus frappante et la plus lourde de conséquences, dans la conscience de classe du prolétariat, se révèle dans la séparation entre la lutte économique et la lutte politique. A maintes reprises, Marx a indiqué que cette séparation n'est pas fondée [1] et a montré comment il est de l'essence de toute lutte économique de se transformer en lutte politique (et inversement), et cependant il a été impossible d'éliminer cette conception même de la théorie du prolétariat. Cette déviation de la conscience de classe a son fondement dans la dualité dialectique du but partiel et du but final et donc, en dernier lieu, dans la dualité dialectique de la révolution prolétarienne.

Car les classes qui, dans des sociétés antérieures, étaient appelées à la domination et, par suite, étaient capables d'accomplir des révolutions victorieuses, se trouvaient subjectivement devant une tâche plus facile, justement à cause de l'inadéquation de leur conscience de classe à la structure économique objective, à cause donc de leur inconscience de leur propre fonction dans le processus d'évolution. Il leur fallait seulement imposer la satisfaction de leurs intérêts immédiats avec la violence dont elles disposaient ; le sens social de leurs actions leur restait caché à elles-mêmes et était confié à la « ruse de la raison » du processus d'évolution. Mais comme le prolétariat est placé par l'histoire devant la tâche d'une transformation consciente de la société, il faut que surgisse dans sa conscience de classe la contradiction dialectique entre l'intérêt immédiat et le but final, entre le moment isolé et la totalité. Car le moment isolé dans le processus, la situation concrète avec ses exigences concrètes sont, de par leur essence, immanents à la société capitaliste présente et soumis à ses lois, à sa structure économique. C'est seulement en s'incorporant à la vision d'ensemble du processus, en se reliant au but final, qu'ils renvoient concrètement et consciemment au-delà de la société capitaliste, qu'ils deviennent révolutionnaires. Cela signifie subjectivement, pour la conscience de classe du prolétariat, que la dialectique entre l'intérêt immédiat et l'influence objective sur la totalité de la société est transférée dans la conscience du prolétariat même, au lieu d'être - comme pour toutes les classes antérieures - un processus

---

1 *Misère de la philosophie*. Cf. aussi lettres et extraits de lettres à P. A. Sorge et autres.

purement objectif, se déroulant hors de la conscience (adjugée). La victoire révolutionnaire du prolétariat n'est donc pas, comme pour les classes antérieures, la réalisation immédiate de l'être socialement donné de la classe, c'est, comme le jeune Marx l'avait déjà reconnu et nettement souligné, son dépassement de soi. Le Manifeste communiste formule comme suit cette différence . « Toutes les classes antérieures qui ont conquis le pouvoir cherchaient à assurer la situation qu'elles avaient déjà acquise, en soumettant toute la société aux conditions de son acquisition. Les prolétaires ne peuvent s'emparer des-forces productives sociales qu'en supprimant le mode d'appropriation qui était le leur jusqu'ici et, par suite, tout l'ancien mode d'appropriation » (souligné par G. L.). Cette dialectique interne de la situation de classe rend plus difficile le développement de la conscience de classe prolétarienne, par opposition à la bourgeoisie qui pouvait, en développant sa conscience de classe, rester à la surface des phénomènes, au niveau de l'empirisme le plus grossier et le plus abstrait, tandis que pour le prolétariat, déjà à des étapes très primitives de son développement, c'était un impératif élémentaire de sa lutte de classe que d'aller au-delà du donné immédiat. (C'est ce que Marx souligne déjà dans ses remarques sur le soulèvement des tisserands silésiens [1]. Car la situation de classe du prolétariat introduit la contradiction directement dans la conscience même du prolétariat, alors que les contradictions nées pour la bourgeoisie de sa situation de classe, apparaissent nécessairement comme des limites externes de sa conscience. Cette contradiction signifie que la « fausse » conscience a, dans le développement du prolétariat, une tout autre fonction que chez toutes les classes antérieures. En effet, tandis que même les constatations correctes de faits partiels ou de moments du développement dans la conscience de classe de la bourgeoisie, révélaient, par leur relation à la totalité de la société, les limites de la conscience, se démasquaient comme « fausse » conscience, il y a, même dans la « fausse » conscience du prolétariat, même dans ses erreurs de fait, une intention axée sur le vrai. Il suffit de renvoyer à la critique sociale des utopistes, ou aux développements prolétariens et révolutionnaires donnés à la théorie de Ricardo. À propos de cette dernière, Engels fait ressortir vigoureusement qu'elle est « économiquement et formellement fausse » ; il ajoute cependant aussitôt . « Mais ce qui est faux d'un point de vue économique formel peut n'en être pas moins juste du point de vue de l'histoire universelle... L'inexactitude économique formelle peut donc receler un contenu économique très vrai » [2]. C'est ainsi seulement que la contradiction dans la conscience de classe du prolétariat devient soluble, devenant en même temps un facteur conscient de l'histoire. Car l'intention objectivement axée sur le vrai, qui est inhérente même à la « fausse » conscience du prolétariat, n'implique absolument pas qu'elle puisse venir d'elle-même à la lumière - sans intervention du prolétariat. Au contraire; c'est seulement en intensifiant son caractère conscient, en agissant consciemment et en exerçant une autocritique consciente que le prolétariat transformera l'intention axée sur le vrai, la dépouillant de ses faux masques, en une connaissance vraiment correcte et de portée historique, qui bouleversera la société : elle serait évidemment impossible, si elle n'avait pas à son fondement celte intention objective et c'est ici que se vérifie la parole de Marx selon laquelle « l'humanité ne se propose jamais que les tâches

---

1 Nachlass, II, 54.

2 *Préface à* la *Misère de la Philosophie*.

qu'elle peut résoudre » [1]. Ce qui est donné ici, c'est seulement la possibilité. La solution *elle-même* ne peut être que le fruit de l'action consciente du prolétariat. Cette même structure de la conscience, sur laquelle repose la mission historique du prolétariat, le fait qu'il renvoie au-delà de la société existante, produit en lui la dualité dialectique. Ce qui, chez les autres classes, apparaissait comme opposition entre l'intérêt de classe et l'intérêt de)a société, entre l'action individuelle et ses conséquences sociales, etc., comme limite externe de la conscience, est transféré maintenant, comme opposition entre l'intérêt momentané et le but final, à l'intérieur de la conscience de classe prolétarienne. Cela signifie par suite que cette dualité dialectique est surmontée intérieurement et que la victoire extérieure du prolétariat dans la lutte des classes est rendue possible.

Cette scission [2] précisément offre pourtant un moyen de comprendre que la conscience de classe n'est pas la conscience psychologique de prolétaires individuels ou la conscience psychologique (de masse) de leur ensemble - comme le faisait ressortir la citation mise en exergue -, mais le sens, *devenu* conscient, *de* la situation *historique de* la classe. L'intérêt individuel momentané, dans lequel ce sens s'objective tour à tour et par-dessus lequel on ne peut pas passer sans faire revenir la lutte de classe du prolétariat au stade le plus primitif de l'utopisme, peut en effet avoir une double fonction : celle d'être un pas dans la direction du but et celle de cacher le but. Il *dépend exclusivement* de la conscience de classe du prolétariat, et non *de la* victoire ou de l'échec dans les luttes particulières, que ce soit l'un ou l'autre. Ce danger, que recèle tout particulièrement la lutte syndicale « économique », Marx l'a déjà vu très tôt et très nettement. « En même temps, les travailleurs... ne doivent pas surestimer pour eux-mêmes le résultat final de ces luttes. Ils ne doivent pas oublier qu'ils luttent contre des effets et non contre les causes de ces effets,... qu'ils recourent à des palliatifs et ne guérissent pas la maladie elle-même. Aussi ne devraient-ils pas se dépenser exclusivement dans ces inévitables luttes de guérilla-, mais en même temps travailler à la transformation radicale et utiliser leur force organisée comme un levier pour l'émancipation définitive des classes laborieuses, c'est-à-dire pour l'abolition définitive du salariat » [3].

La source de tout opportunisme, c'est justement de partir des effets et non des causes, des parties et non du tout, des symptômes et non de la chose même ; c'est de voir dans l'intérêt particulier et dans sa satisfaction, non pas un moyen d'éducation en vue de la lutte finale, dont l'issue dépend de la mesure dans laquelle la conscience psychologique approche de la conscience adjugée, mais quelque chose de précieux en soi ou, tout au moins, quelque chose qui, par soi-même, rapprocherait du but ; c'est, en un mot, de confondre l'état de conscience *psychologique effectif des* prolétaires avec la conscience de classe du prolétariat.

---

1 Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*.

2 Nous traduisons le mot allemand « Zwiespalt » *tantôt* par dualité, tantôt par scission.

3 *Salaires, prix et profits*.

Ce qu'a de catastrophique, dans la pratique, une telle confusion, on le voit souvent quand, par suite de cette confusion, le prolétariat présente une unité et une cohésion bien moindres, dans son action, que celles qui correspondraient à l'unité des tendances économiques objectives. La force et la supériorité de la vraie conscience de classe pratique réside justement dans la capacité de percevoir, derrière les symptômes dissociateurs du processus économique, son unité comme évolution d'ensemble de la société. Une telle unité du mouvement ne peut cependant pas encore, à l'époque du capitalisme, révéler une unité immédiate, dans ses formes extérieures d'apparition. Le fondement économique d'une crise mondiale, par exemple, forme assurément une unité et, comme tel, peut être saisi comme une unité économique. Sa forme d'apparition dans l'espace et dans le temps sera cependant une succession et une juxtaposition de phénomènes séparés non seulement dans les différents pays, mais aussi dans les différentes branches de la production de chaque pays. Or, quand la pensée bourgeoise « change les différentes parties de la société en autant de sociétés à part » [1], elle commet certes une lourde erreur théorique, mais les conséquences pratiques de cette théorie erronée correspondent entièrement aux intérêts de classe capitalistes. La classe bourgeoise est certes incapable, sur le plan théorique général, de s'élever au-dessus de la compréhension des détails et des symptômes du processus économique (incapacité qui la condamne en fin de compte à l'échec sur le plan pratique aussi). Il lui importe toutefois énormément, dans l'activité pratique immédiate de la vie quotidienne, que cette façon d'agir qui est la sienne s'impose aussi au prolétariat. C'est en effet dans ce cas, et dans ce cas seulement, que la supériorité organisationnelle, etc., de la bourgeoisie peut s'exprimer clairement, tandis que l'organisation, toute différente, du prolétariat, son aptitude à s'organiser en tant que classe, ne peuvent pas s'imposer pratiquement. Or, plus la crise économique du capitalisme progresse, plus cette unité du processus économique peut être clairement saisie dans la pratique même. Elle était certes présente aussi dans les époques dites normales, et donc perceptible du point de vue de classe du prolétariat, mais la distance entre la forme d'apparition et le fondement dernier était cependant trop grande pour pouvoir conduire à des conséquences pratiques dans l'action du prolétariat. Cela change dans les époques décisives de crises. L'unité du processus total est passée au premier plan. A tel point que même la théorie du capitalisme ne peut entièrement s'y soustraire, quoiqu'elle ne puisse jamais saisir adéquatement cette unité. Dans cette situation, le destin du prolétariat et, avec lui, celui de toute l'évolution humaine dépendent de ce seul pas, devenu désormais objectivement possible, qu'il fera ou ne fera pas. Car même Si les symptômes de la crise se manifestent séparément (selon les pays, les branches de la production, comme crises « économiques >, ou « politiques », etc.), même si le réflexe qui y correspond dans la conscience psychologique immédiate des travailleurs a aussi un caractère isolé, la possibilité et la nécessité de dépasser cette conscience existent déjà aujourd'hui ; et cette nécessité est ressentie instinctivement par des couches de plus en plus larges du prolétariat. La théorie de l'opportunisme qui n'a, apparemment, joué, jusqu'à la crise aiguë, qu'un rôle de frein à l'évolution objective, prend maintenant une orientation directement opposée à l'évolution. Elle vise à empêcher que la conscience de classe du prolétariat continue à évoluer pour se transformer, de simple donnée psychologique, en adéquation à l'évolution objective

---

1 *Misère de la philosophie*, éd. Costes, p. 129.

d'ensemble ; elle vise à ramener la conscience de classe du prolétariat au niveau d'une donnée psychologique et à donner ainsi au progrès jusqu'ici instinctif de cette conscience de classe une orientation opposée. Cette théorie qu'on pouvait encore, avec une certaine indulgence, considérer comme une erreur, aussi longtemps que la possibilité pratique de l'unification de la conscience de classe prolétarienne n'était pas donnée sur le plan économique objectif, revêt dans cette situation le caractère d'une tromperie consciente (que ses porte-parole en soient ou non psychologiquement conscients). Elle remplit, vis-à-vis des instincts corrects du prolétariat, la fonction qu'a toujours exercée la théorie capitaliste : elle dénonce la conception correcte de la situation économique globale, la conscience de clame correcte du prolétariat et sa forme organisationnelle, le parti communiste, comme quelque chose d'irréel, comme un principe contraire aux « vrais » intérêts des ouvriers (intérêts immédiats, intérêts nationaux ou professionnels pris isolément), étranger à leur conscience de classe « authentique » (donnée psychologiquement).

Cependant la conscience de classe, encore que n'ayant pas de réalité psychologique, n'est pas une pure fiction. Le chemin infiniment pénible, marqué de nombreuses rechutes, que suit la révolution prolétarienne, son éternel retour au point de départ, son autocritique continuelle, dont parle Marx dans le passage célèbre du Dix-huit Brumaire, trouvent justement leur explication dans la réalité de cette conscience.

Seule la conscience du prolétariat peut montrer comment sortir de la crise du capitalisme. Tant que cette conscience n'est pas là, la crise reste permanente, revient à son point de départ, répète la situation, jusqu'à ce qu'enfin, après d'infinies souffrances et de terribles détours, la leçon de choses de l'histoire achève le processus de conscience dans le prolétariat et remette entre ses mains la direction de l'histoire. Ici le prolétariat n'a pas le choix. Il faut, non seulement « vis-à-vis du capital », mais « pour lui-même », comme dit Marx [1]. qu'il devienne une classe ; c'est-à-dire qu'il élève la nécessité économique de sa lutte de classe au niveau d'une volonté consciente, d'une conscience de classe agissante. Les pacifistes et les humanitaristes de la lutte des classes qui, volontairement ou involontairement, travaillent à ralentir ce processus par lui-même déjà si long, si douloureux et soumis à tant de crises, seraient eux-mêmes horrifiés s'ils comprenaient combien de souffrances ils imposent au prolétariat en prolongeant cette leçon de choses. Car le prolétariat ne peut se soustraire à sa vocation. Il s'agit seulement de savoir combien il doit encore souffrir avant de parvenir à la maturité idéologique, à 'la connaissance correcte de sa situation de classe, à la conscience de classe.

À vrai dire, ces hésitations, ces incertitudes mêmes sont un symptôme de crise de la société bourgeoise. Le prolétariat, en tant que produit du capitalisme, est nécessairement soumis aux formes d'existence de son producteur. Ces formes d'existence, ce sont l'inhumanité, la réification. Le prolétariat est bien, par sa seule existence, la critique, la négation de ces formes d'existence. Mais jusqu'à ce que la crise objective du capitalisme soit achevée, jusqu'à ce que le prolétariat lui-même soit parvenu à dévoiler complètement cette

---

1 *Misère de la philosophie*.

crise, ayant atteint la vraie conscience de classe, il est la simple critique de la réification et, en tant que tel, il ne s'élève que négativement au-dessus de ce qu'il nie. Quand la critique ne dépasse pas la simple négation d'une partie, quand, au moins, elle ne tend pas vers la totalité, alors, elle ne peut pas dépasser ce qu'elle nie, comme le montre, par exemple, le caractère petit-bourgeois de la plupart des syndicalistes. Cette simple critique, cette critique faite du point de vue du capitalisme, se manifeste de la façon la plus frappante dans la séparation des différents secteurs de lutte. Le simple fait de faire cette séparation indique déjà que la conscience du prolétariat subit, provisoirement encore, la réification. Bien qu'il lui soit évidemment plus facile de saisir le caractère inhumain de sa situation de classe sur le plan économique que sur le plan politique, et sur le plan politique que sur le plan culturel, tous ces cloisonnements démontrent justement la puissance non encore surmontée des mondes de vie capitalistes sur le prolétariat lui-même.

La conscience réifiée reste nécessairement prisonnière, dans la même mesure et de façon aussi désespérée, dans les extrêmes de l'empirisme grossier et de l'utopisme abstrait. Ou bien la conscience devient ainsi le spectateur entièrement passif du mouvement des choses soumis à des lois et dans lequel on ne peut en aucun cas intervenir ; ou bien elle se considère comme une puissance qui peut maîtriser à son gré - subjectivement - le mouvement des choses, en soi dénué de sens. Nous avons déjà reconnu l'empirisme grossier des opportunistes dans ses rapports avec la conscience de classe du prolétariat. Il s'agit maintenant de comprendre la fonction de l'utopisme comme signe essentiel de la gradation interne dans la conscience de classe. (La séparation purement méthodologique opérée ici entre empirisme et utopisme ne signifie pas qu'ils ne puissent pas se trouver réunis dans certaines orientations particulières ou même dans certains individus. Au contraire, on les trouve très souvent ensemble et ils vont aussi intrinsèquement ensemble).

Les recherches philosophiques du jeune Marx visaient en grande partie à réfuter les diverses théories erronées de la conscience (aussi bien la théorie « idéaliste » de l'école hegelienne que la théorie « matérialiste » de Feuerbach) et à parvenir à une conception correcte du rôle de la conscience dans l'histoire. La correspondance de 1843 conçoit déjà la conscience comme immanente à l'évolution. La conscience n'est pas au-delà de l'évolution historique réelle. Ce n'est pas le philosophe qui l'introduit dans le monde ; le philosophe n'a donc pas le droit de jeter un regard arrogant sur les petites luttes du monde et de les mépriser. « Nous lui montrons simplement [au monde] pourquoi il lutte en réalité, et la conscience de cela est quelque chose qu'il est contraint d'acquérir, même s'il ne Je veut pas ». Il s'agit donc seulement de « lui expliquer ses propres actions » [1]. La grande polémique avec Hegel [2], dans la Sainte Famille, se concentre principalement sur ce point. Ce qu'il y a d'incomplet chez Hegel, c'est que chez lui l'esprit absolu ne fait vraiment l'histoire qu'en apparence, et la transcendance de la conscience qui en résulte devient, chez les élèves de Hegel, une opposition arrogante, et réactionnaire, entre l' « esprit » et la « masse », opposition dont les

---

1 Lettre de Marx à Ruge (septembre, 1843). In T. V. des Oeuvres philosophiques, éd. Costes, p. 210.

2 Cf. l'essai *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?*

insuffisances, les absurdités et les rechutes à un niveau dépassé par Hegel sont critiquées impitoyablement par Marx. La critique, sous forme d'aphorismes, de Feuerbach en est le complément. Ici, à son tour, l'immanence de la conscience atteinte par le matérialisme est reconnue comme une simple étape de l'évolution, comme l'étape de la « société bourgeoise » et « l'activité critique pratique », la « transformation du monde » lui sont opposées. Ainsi était posé le fondement philosophique qui permet de régler leur compte aux utopistes. Car, dans leur façon de penser, apparaît la même dualité entre le mouvement social et la conscience de ce mouvement. La conscience sort d'un au-delà et s'approche de la société pour lui faire quitter le mauvais chemin suivi jusqu'alors et la mener sur le bon. Le mouvement prolétarien qui n'était pas développé ne leur permet pas encore d'apercevoir dans l'histoire même, dans la façon dont le prolétariat s'organise en classe, donc dans la conscience de classe du prolétariat, le porteur de l'évolution. Ils ne sont pas encore en état de « se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux et de s'en faire l'organe. » [1]

Ce serait une illusion de croire qu'avec cette critique de l'utopisme, avec la reconnaissance historique qu'un comportement non utopique vis-à-vis de l'évolution historique est devenu *objectivement possible,* l'utopisme est effectivement liquidé pour la lutte émancipatrice du prolétariat. Il ne l'est justement que pour les étapes de la conscience de classe où l'unité réelle décrite par Marx de la théorie et de la pratique, l'intervention pratique réelle de la conscience de classe dans la marche de l'histoire et, par là, le dévoilement pratique de la réification ont été effectivement réalisés. Or, cela ne s'est pas produit d'une manière unitaire et d'un seul coup. Ici apparaissent non seulement des gradations nationales ou « sociales », mais aussi des gradations dans la conscience de classe des mêmes couches ouvrières. La séparation de l'économique et du politique en est le cas le plus typique et en même temps le plus important. Il y a des couches du prolétariat qui ont un instinct de classe entièrement correct pour leur lutte économique, qui peuvent même l'élever à la conscience de classe et qui en restent en même temps, quant à l'État, à un point de vue parfaitement utopique. Il va de soi que cela n'implique pas une dichotomie mécanique. La conception utopique que l'on se fait de la politique doit nécessairement réagir dialectiquement sur les conceptions qu'on a de l'ensemble de l'économie (par exemple dans la théorie anarcho-syndicaliste de la révolution). Car la lutte contre l'ensemble du système économique et, encore plus, une réorganisation radicale de l'ensemble de l'économie sont impossibles sans une connaissance réelle de l'interaction entre le politique et l'économique. La pensée utopiste est loin d'avoir été surmontée, même à ce niveau, qui est le plus proche des intérêts vitaux immédiats du prolétariat et où la crise actuelle permet de déchiffrer l'action correcte à partir de la marche de l'histoire ; on le voit bien à l'influence exercée aujourd'hui encore par des théories aussi complètement utopistes que celle de Ballod ou du socialisme de la Guilde. Cette structure ressort nécessairement d'une manière encore plus criante dans tous les domaines où l'évolution sociale n'a pas encore progressé assez loin pour produire à partir d'elle-même la possibilité objective d'une vision de la totalité. Là où on le voit le plus clairement, c'est dans l'attitude théorique et pratique du prolétariat vis-à-vis des questions purement idéologiques, des questions de culture. Ces questions occupent, aujourd'hui encore,

---

1 *Misère de la philosophie*, éd. Costes, p. 149. Cf. aussi *Manifeste Communiste*, III, 3.

une position à peu près isolée dans la conscience du prolétariat ; leur liaison organique, tant avec les intérêts vitaux immédiats qu'avec la totalité de la société, n'a pas encore pénétré dans la conscience. Voilà pourquoi les résultats dans ce domaine s'élèvent très rarement au-dessus d'une autocritique du capitalisme, accomplie par le prolétariat. Ce qu'il y a de positif, pratiquement et théoriquement, dans ce domaine, a un caractère presqu'entièrement utopique.

Ces gradations sont donc, d'une part, des nécessités historiques objectives, des différences dans la possibilité objective du passage à la conscience (de la liaison entre la politique et l'économie en comparaison avec l' « isolement » des questions culturelles) ; elles marquent d'autre part, là où la possibilité objective de la conscience est présente, des degrés dans la distance entre la conscience de classe psychologique et la connaissance adéquate de la situation d'ensemble. Ces gradations ne peuvent cependant plus être ramenées à des causes économiques et sociales. La *théorie objective de la conscience de classe est la théorie de sa possibilité objective*. Jusqu'où vont, à *l'intérieur* du prolétariat, la stratification des problèmes et celle des intérêts économiques, c'est malheureusement une question qui n'a pratiquement pas été abordée et qui pourrait mener à de très importants résultats. Pourtant, à l'intérieur d'une typologie, aussi approfondie soit-elle, des stratifications dans le prolétariat, comme à l'intérieur des problèmes de la lutte de classes, s'élève toujours la question : comment la possibilité objective de la conscience de classe peut-elle se réaliser effectivement? Si cette question ne concernait autrefois que des individus extraordinaires (que l'on pense .à la prévision, absolument non utopiste, des problèmes de la dictature, par Marx), elle est aujourd'hui une question réelle et actuelle pour toute la classe : c'est la question de la transformation interne du prolétariat, de son mouvement pour s'élever au niveau objectif de a propre mission historique, crise idéologique dont la solution rendra enfin possible la solution pratique de la crise économique mondiale.

Il serait catastrophique d'entretenir des illusions sur la longueur du chemin idéologique que le prolétariat doit parcourir. Il serait cependant tout aussi catastrophique de ne pas voir les forces qui agissent dans le sens d'un dépassement idéologique du capitalisme chez le prolétariat. Le simple fait que chaque révolution prolétarienne ait par exemple produit - et cela d'une façon sans cesse plus intense et plus consciente - l'organe de lutte de l'ensemble du prolétariat, qui devint organe étatique, le conseil ouvrier, est un signe que la conscience de classe du prolétariat est sur le point de surmonter victorieusement la mentalité bourgeoise de sa couche dirigeante.

Le conseil ouvrier révolutionnaire, qu'il ne faut jamais ,confondre avec sa caricature opportuniste, est une des formes pour lesquelles la conscience de la classe prolétarienne a lutté inlassablement depuis sa naissance. Son existence, son continuel développement, montrent que le prolétariat est déjà au seuil de sa propre conscience et, par suite, au seuil de la victoire. Car le conseil ouvrier est le dépassement économique et politique de la réification capitaliste. De même que dans la situation qui suivra la dictature il doit surmonter la division bourgeoise entre législation, administration et justice, de même il est appelé, dans la lutte pour le pouvoir, à rassembler en une unité vraie, d'une part le prolétariat spatialement et

temporellement dispersé, d'autre part l'économie et la politique, et, de cette façon, aider à réconcilier la dualité dialectique entre l'intérêt immédiat et le but final.

On ne doit donc jamais ignorer la distance qui sépare le niveau de conscience même des ouvriers les plus révolutionnaires, de la vraie conscience de classe du prolétariat. Cet état de fait aussi s'explique à partir de la doctrine marxiste de la lutte des classes et de la conscience de classe. Le prolétariat ne s'accomplit qu'en se supprimant, qu'en menant jusqu'au bout sa lutte de classe et en instaurant ainsi la société sans classes. La lutte pour cette société, dont la dictature du prolétariat aussi n'est qu'une simple phase, n'est pas seulement une lutte contre l'ennemi extérieur, la bourgeoisie, mais en même temps une lutte du prolétariat contre lui-même : contre les effets dévastateurs et dégradants du système capitaliste sur sa conscience de classe. Le prolétariat n'a arraché la victoire véritable que lorsqu'il a surmonté ces effets en lui-même. La séparation des différents secteurs qui devraient être réunis, les différents niveaux de conscience auxquels le prolétariat est actuellement parvenu dans les différents domaines, permettent de mesurer exactement le point qui a été atteint et ce qui reste à conquérir. Le prolétariat ne doit reculer devant aucune autocritique, car seule la vérité peut amener sa victoire, et l'autocritique doit donc être son élément vital.

Mars 1920

LA RÉIFICATION ET LA CONSCIENCE DU PROLÉTARIAT

Être radical, c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même.

Marx, Contribution à la critique *de la philosophie du* droit *de Hegel.*

Ce n'est nullement par hasard que les deux grandes oeuvres de la maturité de Marx, celles (lui entreprennent de décrire l'ensemble de la société capitaliste et de montrer son caractère fondamental, commencent par une analyse de la marchandise. Car, à cette étape de l'évolution de l'humanité, il n'y a pas de problème qui ne renvoie en dernière analyse à cette question et dont la solution ne doive être cherchée dans la solution de l'énigme de la structure marchande. Le problème ne peut évidemment atteindre à cette généralité que lorsqu'il est posé avec la largeur et la profondeur qu'il atteint dans les analyses de Marx lui-même ; que lorsque le problème de !a marchandise n'apparaît pas seulement comme un problème

particulier, ni même comme le problème central de l'économie saisie comme une science particulière, mais comme le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales. Car ce n'est que dans ce cas que l'on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise.

I

LE PHÉNOMÈNE DE LA RÉIFICATION [1]

. ⇓

1

L'essence de la structure marchande a déjà été souvent soulignée ; elle repose sur le fait qu'un rapport, une relation entre personnes prend le caractère d'une chose et, de cette façon, d'une « objectivité illusoire » qui, par son système de lois propre, rigoureux, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale - la relation entre hommes. Combien cette problématique est devenue centrale pour la théorie économique elle-même, quelles conséquences l'abandon de ce point de départ méthodologique a entraînées pour les conceptions économiques du marxisme vulgaire, c'est ce qui ne sera pas étudié ici. L'attention sera seulement attirée - en *présupposant* les analyses économiques de Marx - sur les problèmes fondamentaux qui résultent du caractère fétichiste de la marchandise comme forme d'objectivité, d'une part, et du comportement du sujet qui lui est coordonné, d'autre part, problèmes dont seule la compréhension nous permet une vue claire des problèmes idéologiques du capitalisme et de son déclin.

Toutefois, avant que le problème puisse être traité pour lui-même, il nous faut commencer à voir clairement que le problème du fétichisme de la marchandise est un problème *spécifique* de notre époque et du capitalisme *moderne*. Le trafic marchand et les relations marchandes correspondantes, subjectives et objectives, ont déjà existé, on le sait, à des étapes très primitives de l'évolution de la société. Mais il S'agit ici de savoir dans quelle mesure le trafic marchand et ses conséquences structurelles sont capables d'influencer *toute la* vie, extérieure comme intérieure, de la société. La question de l'étendue du trafic marchand comme forme dominante des échanges organiques dans une société, ne se laisse donc pas

---

1 Les mots allemands *Ding* et *Sache* signifient - mais pas de la même manière tous deux - ce que nous désignons par le mot *chose*. *Nous* avons traduit le substantif *Verdinglichung,* par *réification* et l'adjectif *verdinglicht* par *réifié;* le substantif *Versachlichung* par *chosification,* et l'adjectif *versachlicht* par *chosifié*. Les substantifs *Dingcharakter* et *Dinghaltigkeit* nous les avons traduits par *choséité,* et l'adjectif *dinghaft* par *chosiste*. (N. des Tr.)

traiter -en suivant les habitudes de pensée modernes, déjà réifiées sous l'influence de la forme marchande dominante - comme une simple question quantitative. La différence entre une société où la forme marchande est la forme qui domine et exerce une influence décisive sur toutes les manifestations de la vie, et une société où elle ne fait que des apparitions épisodiques, est bien plutôt une différence qualitative. Car l'ensemble des phénomènes, subjectifs et objectifs, des sociétés en question prend, conformément à cette différence, des formes d'objectivité qualitativement différentes. Marx souligne très fortement ce caractère épisodique de la forme marchande pour la société primitive : « Le troc direct, forme naturelle du processus d'échange, représente plutôt le début de la transformation des valeurs d'usage en marchandises que des marchandises en argent. La valeur d'échange n'a pas encore de forme indépendante, elle est encore directement liée à la valeur d'usage. Cela se montre de deux façons différentes. Dans toute son organisation, la production elle-même a pour but la valeur d'usage et non pas la valeur d'échange ; et ce n'est que parce qu'elle dépasse la quantité nécessaire à la consommation que les valeurs d'usage cessent ici d'être des valeurs d'usage pour devenir des moyens d'échange, des marchandises. D'autre part, elles ne deviennent marchandises que dans le cadre de la valeur d'usage immédiate, bien que polarisées de telle façon que les marchandises à échanger doivent être des, valeurs d'usage pour les deux possesseurs, et chacune valeur d'usage pour celui qui ne la possède pas. En fait, le processus d'échange des marchandises ne se présente pas primitivement au sein des communautés naturelles, mais là où ces communautés cessent d'exister, c'est-à-dire à leurs limites, aux quelques points où elles entrent en contact avec d'autres communautés. C'est ici que commence le troc qui a ensuite sa répercussion au sein même de la communauté, sur laquelle il agit comme dissolvant » [1]. La constatation de l'action dissolvante exercée par le trafic marchand tourné vers l'intérieur, fait très clairement allusion au tournant qualitatif que provoque la domination de la marchandise. Pourtant, cette action exercée sur l'intérieur de l'édifice social ne suffit pas. pour faire de la forme marchande la forme constitutive d'une société. La forme marchande doit pour cela - comme on l'a souligné plus haut - pénétrer l'ensemble des manifestations vitales de la société et les transformer à son image, au lieu de lier seulement de l'extérieur des processus par eux-mêmes indépendants d'elle et orientés vers la production de valeurs d'usage. Mais la différence qualitative entre la marchandise comme forme (parmi beaucoup d'autres) des échanges organiques sociaux entre hommes et la marchandise comme forme universelle qui façonne la société, ne se montre pas seulement en ce que la relation marchande comme phénomène particulier exerce tout au plus une influence négative sur l'édifice et l'articulation de la société ; cette différence a une action en retour sur les caractères et la validité de la catégorie. La forme marchande comme forme universelle a, même considérée en elle-même, un tout autre aspect que comme phénomène particulier, isolé et non dominant. Les transitions, ici aussi, sont mouvantes, mais cela ne doit pas dissimuler le caractère qualitatif de la différence décisive. C'est ainsi que Marx fait ressortir le signe auquel on reconnaît que le trafic marchand ne domine pas : « Le rapport quantitatif selon lequel des produits s'échangent est d'abord tout à fait contingent. Ils prennent la forme de marchandises dans la mesure où ils sont en général échangeables, c'est-à-dire où ils sont des expressions d'un troisième terme. La poursuite de l'échange et la reproduction régulière en

---

1 *Contribution à la critique de l'économie politique*, éd. Costes;, pp. 69-70.

vue de l'échange suppriment de plus en plus ce caractère contingent, non d'abord pour les producteurs et les consommateurs, mais pour l'intermédiaire entre eux deux, le marchand qui compare les prix monétaires et empoche la différence. Par ce mouvement même il pose l'équivalence. Le capital marchand n'est au début que le mouvement de médiation entre des extrêmes dont il n'est pas maître et des conditions qu'il ne crée pas » [1]. Et *cette* évolution de la forme marchande en forme de domination réelle sur l'ensemble de sa société n'a surgi qu'avec le capitalisme moderne. Aussi n'est-il pas autrement surprenant que le caractère personnel des relations économiques ait été percé à jour, parfois d'une manière relativement claire, encore au début de l'évolution capitaliste ; mais plus l'évolution progressait et plus des formes compliquées et médiatisées surgissaient, plus il est devenu rare et difficile de percer à jour le voile de la réification. D'après Marx la chose se passe ainsi : « Dans les formes de société primitives, cette mystification économique n'intervient principalement qu'en et qui concerne l'argent et le capital à intérêts. De par la nature des choses elle est exclue, premièrement, du système où prédomine la production en vue de la valeur d'usage et des besoins propres immédiats ; deuxièmement, du système où, comme dans l'Antiquité et au Moyen-âge, l'esclavage et le servage constituent la large base de la production sociale : la domination des conditions de production sur les producteurs est cachée, ici, par les rapports de domination et de servitude qui apparaissent et sont visibles comme ressorts immédiats du processus de production » [2]

Car ce n'est que comme catégorie universelle de l'être social total que la marchandise peut être comprise dans son essence authentique. Ce n'est que dans ce contexte que la réification surgie du rapport marchand acquiert une signification décisive, tant pour l'évolution objective de la société que pour l'attitude des hommes à son égard, pour la soumission de leur conscience aux formes dans lesquelles cette réification s'exprime, pour les tentatives faites pour comprendre ce processus ou pour se dresser contre ses effets destructeurs, pour se libérer de la servitude de la « seconde nature » ainsi surgie. Marx décrit comme suit le phénomène fondamental de la réification : « Le caractère mystérieux de la forme marchande consiste donc simplement en ce qu'elle renvoie aux hommes les caractères sociaux de leur propre travail, en les présentant comme des caractères objectifs des produits mêmes du travail, comme des propriétés sociales naturelles de ces choses, et par conséquent, de la même manière, le rapport social des producteurs à l'ensemble du travail, comme rapport social extérieur à eux, rapport entre objets. Par ce *quiproquo* les produits du travail deviennent des marchandises, des choses suprasensibles bien que sensibles ou des choses sociales... Ce n'est que le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui revêt ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport de choses » [3].

---

1 Kapital, III, I, 314.

2 Kapital, III, II, 367.

3 Kapital, I, 38-39. A propos de cette opposition, cf. d'un point de vue purement économique, la différence entre l'échange des marchandises à leur valeur et l'échange des marchandises à leur prix de production; Kapital, III, I, 156, etc.

De ce phénomène structurel fondamental, il faut avant tout retenir qu'il fait s'opposer à l'homme sa propre activité, son propre travail comme quelque chose d'objectif, d'indépendant de lui et qui le domine par des lois propres, étrangères à l'homme. Et cela se produit tant sur le plan objectif que sur le plan subjectif. Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et de leur mouvement sur le marché) surgit, dont les lois sont, certes, peu à peu reconnues par les hommes, mais qui, même dans ce cas, leur sont opposées comme autant de puissances insurmontables produisant d'elles-mêmes tout leur effet. Leur connaissance peut donc certes être utilisée par l'individu à son avantage, sans qu'il lui soit donné, même alors, d'exercer par son activité une influence modificatrice sur leur déroulement réel. Subjectivement, l'activité de l'homme - dans une économie marchande achevée - s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles, et doit accomplir ses mouvements tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien, destiné à la satisfaction des besoins, devenu chose marchande. « Ce qui caractérise donc l'époque capitaliste, dit Marx, c'est que la force du travail... prend pour le travailleur même la forme d'une marchandise lui appartenant. D'autre part, c'est à ce moment seulement que se généralise la forme marchande des produits du travail » [1].

L'universalité de la forme marchande conditionne donc, tant sur le plan subjectif que sur le plan objectif, une abstraction du travail humain qui s'objective dans les marchandises. (D'un autre côté, sa possibilité historique, à son tour, est conditionnée par l'accomplissement réel de ce processus d'abstraction.) Objectivement, la forme marchande ne devient possible comme forme de l'égalité, de la permutabilité d'objets qualitativement différents que si ces objets sont saisis -sous ce rapport, sous lequel seul, évidemment, ils acquièrent leur objectivité de marchandises -comme formellement égaux. Ce faisant, le principe de leur égalité formelle ne peut être fondé que sur leur essence comme produits du travail humain abstrait (donc formellement égal). Subjectivement, cette égalité formelle du travail humain abstrait n'est pas seulement le commun dénominateur auquel les différents objets sont réduits dans la relation marchande, elle devient aussi le principe réel du processus effectif de production des marchandises. Ce ne peut être ici, cela va de soi, notre intention, de dépeindre, même en l'esquissant seulement, ce processus, la naissance du processus moderne du travail, du travailleur « libre » isolé, de la division du travail, etc. Il s'agit seulement de constater que le travail abstrait, égal, comparable, mesurable avec une précision croissante au temps de travail socialement nécessaire, le travail de la division capitaliste du travail, à la fois en tant que produit et condition de la production capitaliste, ne surgit qu'au cours de l'évolution de celle-ci, qu'il ne devient donc qu'au cours de cette évolution une catégorie sociale qui influence de façon décisive la forme d'objectivité tant des objets que des sujets de la société naissant ainsi, de leur relation à la nature et des relations possibles en son sein entre les hommes [2]. Si l'on suit le chemin que l'évolution du processus du travail parcourt

---

1 Kapital, I, 133.

2 Cf. Kapital, I, 286-287, 310, etc.

depuis l'artisanat, en passant par la corporation [1] et la manufacture, jusqu'au machinisme industriel, on y voit une rationalisation sans cesse croissante, une élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur. D'une part, en effet, le processus du travail est morcelé, dans une proportion sans cesse croissante, en opérations partielles abstraitement rationnelles, ce qui disloque la relation du travailleur au produit comme totalité, et réduit son travail à une fonction spéciale se répétant mécaniquement. D'autre part, par la rationalisation, et en conséquence de celle-ci, le temps de travail socialement nécessaire, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable de façon simplement empirique, puis, grâce à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussées du processus du travail, comme une quantité de travail objectivement calculable qui s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close. Avec la décomposition moderne « psychologique » du processus du travail (système de Taylor), cette mécanisation rationnelle pénètre jusqu'à l' « âme » du travailleur : même ses propriétés psychologiques sont séparées de l'ensemble de sa personnalité et sont objectivées par rapport à celle-ci, pour pouvoir être intégrées à des systèmes spéciaux rationnels et ramenées au concept calculateur [2].

Pour nous, ce qui est le plus important, c'est le principe qui ainsi s'impose : principe de la rationalisation basée sur lecalcul, sur la possibilité du calcul. Les modifications décisives qui sont ainsi opérées sur le sujet et l'objet du processus économique sont les suivantes. Premièrement, pour pouvoir calculer le processus du travail, il faut rompre avec l'unité organique irrationnelle, toujours qualitativement conditionnée, du produit même. On ne peut parvenir à la rationalisation, au sens d'une prévision et d'un calcul toujours plus exacts de tous les résultats à atteindre, que par la décomposition la plus précise de chaque ensemble complexe en ses éléments, par l'étude des lois partielles spécifiques de sa production. La rationalisation doit donc ' d'une part, rompre avec la production organique de produits entiers, basée sur la liaison *traditionnelle d'expériences* concrètes du travail : la rationalisation est impensable sans la spécialisation [3]. Le produit formant une unité, comme objet du processus du travail, disparaît. Le processus devient la réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul, qui doivent donc nécessairement apparaître comme contingents les uns par rapport aux autres. La décomposition rationnelle, par le calcul, du processus du travail anéantit la nécessité organique des opérations partielles se rapportant les unes aux autres et liées dans le produit en une unité. L'unité du produit comme marchandise ne coïncide plus avec son unité comme valeur d'usage. L'autonomisation technique des manipulations partielles et productives s'exprime, économiquement aussi, dans la capitalisation radicale de la société, par l'accès à

---

1 Dans le texte : Kooperation. Nous corrigeons en : corporation, plus conforme au sens de ce passage. (N. des Tr.)

2 Tout ce processus est exposé historiquement et systématiquement dans le premier volume du Capital. Les faits eux-mêmes - évidemment sans relation, la plupart du temps, avec le problème de la réification - se trouvent aussi dans l'économie politique bourgeoise, chez Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl, etc.

3 Kapital, I, 451.

l'autonomie des opérations partielles, par la relativisation croissante du caractère marchand d'un produit aux différentes étapes de sa production [1]. Cette possibilité d'une dislocation spatiale, temporelle, etc., de la production d'une valeur d'usage va, couramment, de pair avec la liaison spatiale, temporelle, etc., de manipulations partielles qui. à leur tour, se rapportent à des valeurs d'usage entièrement hétérogènes.

Deuxièmement, cette dislocation de l'objet de la production est nécessairement aussi la dislocation de son sujet. En conséquence de la rationalisation du processus du travail, les propriétés et particularités humaines du travailleur apparaissent de plus en plus comme de simples sources d'erreurs, face au fonctionnement calculé rationnellement d'avance de ces lois partielles abstraites. L'homme n'apparaît, ni objectivement ni dans son comportement à J'égard du processus du travail, comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre [2]. Cette soumission s'accroît encore du fait que plus la rationalisation et la mécanisation du processus du travail augmentent, plus l'activité du travailleur perd son caractère d'activité pour devenir une attitude contemplative [3]. L'attitude contemplative vis-à-vis d'un processus mécaniquement conforme à des lois et qui se déroule indépendamment de la conscience et sans l'influence possible d'une activité humaine, qui, autrement dit, se manifeste comme un système achevé et clos, transforme aussi les catégories fondamentales de l'attitude immédiate des hommes vis-à-vis du monde : elle ramène l'espace et le temps à un même dénominateur, elle ramène le temps au niveau de l'espace. « Par la subordination de l'homme à la machine », dit Marx, surgit un état tel que « les hommes s'effacent devant le travail, que le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers, comme il l'est de la célérité de deux locomotives. Alors, il ne faut pas dire qu'une heure [de travail] d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité. La quantité seule décide de tout : heure par heure, journée par journée » [4]. Le temps perd ainsi son caractère qualitatif, changeant, fluide : il se fige en un continuum exactement délimité, quantitative ment mesurable, rempli de « choses » quantitativement mesurables (les « travaux accomplis » par 12 travailleur, réifiés, mécaniquement objectivés, séparés avec précision de l'ensemble de la personnalité humaine) : en un espace [5] Plongés dans ce temps

---

1 Ibid., 320. Remarque.

2 Du point de vue de la conscience individuelle, cette apparence est entièrement justifiée. Par rapport à la classe, il faut remarquer que cette soumission a été le produit d'une longue lutte qui recommence - à un niveau plus élevé et avec des armes nouvelles - avec l'organisation du prolétariat en classe.

3 *Kapital*, I, 338-339, 387-388, 425, etc. Il va de soi que cette « contemplation » peut être plus épuisante et plus déprimante que l' « activité » du genre artisanal, Mais cela est en dehors de nos considérations.

4 *Misère de la philosophie*, éd. Costes, pp. 56-57.

5 *Kapital*, I.

abstrait, exactement mesurable, le temps qui est devenu l'espace de la physique, et qui est en même temps une condition, une conséquence de la production spécialisée et décomposée de façon scientifiquement mécanique de l'objet du travail, les sujets doivent eux aussi être nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondante. D'un côté, en effet, leur travail parcellaire mécanisé, objectivation de leur force de travail face à l'ensemble de leur personnalité - qui s'était déjà accomplie par la vente de leur force de travail comme marchandise - est transformée en réalité quotidienne durable et insurmontable, au point qu'ici aussi la personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger. De l'autre côté, la décomposition mécanique du processus de production rompt aussi les liens qui, dans la production « organique >, reliaient à une communauté chaque sujet du travail, pris un à un. La mécanisation de la production fait d'eux, à cet égard aussi, des atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et organique et dont la cohésion est bien plutôt, dans une mesure sans cesse croissante, médiatisée exclusivement par les lois abstraites du mécanisme auquel ils sont intégrés.

Mais la forme intérieure d'organisation de l'entreprise industrielle ne pourrait - même au sein de l'entreprise - avoir une telle action si ne se révélait pas en elle, de façon concentrée, la structure de toute la société capitaliste. Car, les sociétés pré-capitalistes ont également connu l'oppression, l'exploitation extrême et se moquant de toute dignité humaine ; elles ont même connu les entreprises de masse avec un travail mécaniquement homogénéisé, comme par exemple la construction de canaux en Égypte et en Proche-Orient, ou les mines de Rome, etc. [1]. Cependant, nulle part le travail de masse ne pouvait devenir un travail *rationnellement mécanisé ; 'et* les entreprises de masse restaient des phénomènes isolés au sein d'une collectivité produisant différemment (« naturellement ») et vivant en conséquence. Les esclaves exploités de cette sorte se trouvaient ainsi rejetés de la société « humaine », leur destin ne pouvait apparaître aux contemporains, et même aux plus grands et aux plus nobles penseurs, comme un destin humain, comme le destin de l'Homme. Avec l'universalité de la catégorie marchande ce rapport change radicalement et qualitativement. Le destin de l'ouvrier devient le destin général de toute la société, puisque la généralisation de ce destin est la condition nécessaire pour que le processus de travail dans les entreprises se modèle selon cette norme. Car la mécanisation rationnelle du processus du travail ne devient possible qu'avec l'apparition du « travailleur libre >, mis en mesure de vendre librement sur le marché sa force de travail comme une marchandise lui « appartenant », comme une chose qu'il « possède ». Tant que ce processus est encore en train de naître, les moyens pour extorquer le sur-travail sont, certes, encore plus ouvertement brutaux que dans les stades ultérieurs et plus évolués, mais le processus de réification du travail lui-même, et donc aussi de la conscience de l'ouvrier, est beaucoup moins avancé. Il est donc absolument nécessaire que l'ensemble de la satisfaction des besoins de la société se déroule sous la forme du trafic marchand. La séparation du producteur d'avec ses moyens de production, !a dissolution et la désagrégation de toutes les unités originelles de production, etc., toutes les conditions économiques et sociales de la naissance du capitalisme moderne, agissent en ce sens : remplacer par des

---

1 Cf. là-dessus Gottl, *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozkdökonomik, 11, 234,* etc.

relations rationnellement réifiées les relations originelles qui dévoilaient davantage les rapports humains. « Les rapports sociaux des personnes à leur travail », dit Marx à propos des sociétés précapitalistes, « apparaissent en tout cas comme leurs propres rapports personnels et ne sont pas déguisés en rapports sociaux entre choses, entre produits du travail » [1]. Cela veut dire pourtant que le principe de la mécanisation et de !a possibilité rationnelle de tout calculer doit embrasser l'ensemble des formes d'apparition de la vie. Les objets répondant à la satisfaction des besoins n'apparaissent plus comme les produits du processus organique de la vie d'une communauté (comme par exemple dans une communauté villageoise), mais comme autant d'exemplaires abstraits d'une espèce (qui ne sont pas différents par principe d'autres exemplaires de leur espèce) et comme des objets isolés dont la possession ou la non-possession dépend de calculs rationnels. Ce n'est que lorsque toute la vie de la société est pulvérisée de cette manière en actes isolés d'échange de marchandises que peut surgir le travailleur « libre ». En même temps, son destin doit devenir le destin typique de toute la société.

L'isolement et l'atomisation ainsi nés ne sont, il est vrai, qu'une apparence. Le mouvement des marchandises sur le marché, la naissance de leur valeur, en un mot la marge réelle laissée à tout calcul rationnel, ne sont pas seulement soumis à des lois rigoureuses, ils présupposent, comme fondement même du calcul, une rigoureuse conformité de tout devenir à des lois. L'atomisation de l'individu n'est donc que le reflet, dans la conscience, de ce fait que les « lois naturelles » de la production capitaliste ont embrassé l'ensemble des manifestations vitales de la société et que - pour la première fois dans l'histoire - toute la société est soumise (ou tend au moins à être soumise) à un processus économique formant une unité, que le destin de tous les membres de la société est mû par des lois formant une unité. (Alors que les unités organiques des sociétés pré-capitalistes opéraient leurs échanges organiques de façon largement indépendante les unes par rapport aux autres.) Mais cette apparence est nécessaire en tant qu'apparence. Autrement dit, la confrontation immédiate, dans la pratique comme dans la pensée, de l'individu avec la société, la production et la reproduction immédiates de la vie, - la structure marchande de toutes les « choses » et la conformité de leurs relations à des « lois naturelles » étant, pour l'individu, quelque chose de préexistant sous une forme achevée, quelque chose de donné qui ne peut être supprimée -, ne sauraient se dérouler que sous cette forme d'actes isolés et rationnels d'échange entre propriétaires isolés de marchandises. On y a déjà insisté, le travailleur doit nécessairement s'apparaître à lui-même comme le « propriétaire » de sa force de travail considérée comme marchandise. Sa position spécifique réside en ce que cette force de travail est sa seule propriété. Ce qui, dans son destin, est typique pour la structure de toute la société, c'est qu'en s'objectivant et en devenant marchandise, une fonction de l'homme manifeste avec une vigueur extrême le caractère déshumanisé et déshumanisant de la relation marchande.

---

1 Kapital, I, 44.

2

Cette objectivation rationnelle dissimule avant tout la choséité immédiate - qualitative et quantitative - de toutes choses. Apparaissant sans exception comme des marchandises, les biens d'usage acquièrent une nouvelle objectivité, une nouvelle choséité, qu'elles n'avaient pas à l'époque de l'échange simplement occasionnel, et qui détruit leur choséité propre et originaire, la fait disparaître. « La propriété privée, dit Marx, aliène non seulement l'individualité des hommes, mais encore celle des choses. Le sol n'a rien à voir dans la rente foncière, ni la machine dans le profit. Pour le propriétaire foncier, le sol n'a que la signification de la rente foncière, il loue ses terrains et il touche la rente, qualité que le sol peut perdre sans perdre aucune de ses propriétés inhérentes, une partie de sa fertilité, par exemple, qualité dont la mesure, voire l'existence, dépend des conditions sociales, qui sont créées et détruites sans l'intervention du propriétaire foncier individuel. Il en est de même de la machine » [1]. Si donc même l'objet particulier auquel l'homme fait immédiatement face, en tant que producteur et consommateur, est défiguré dans son objectivité par son caractère marchand, ce processus doit évidemment s'intensifier, plus les relations que l'homme établit avec les objets comme objets du processus vital dans son activité sociale sont médiatisées. Il est impossible, bien entendu, d'analyser ici toute la structure économique du capitalisme. Il faut se contenter de constater que l'évolution du capitalisme moderne ne transforme pas seulement 1es rapports de production selon ses besoins, mais intègre aussi dans l'ensemble de son système les formes du capitalisme primitif qui, dans les sociétés pré-capitalistes, menaient une existence isolée et séparée de la production, et en fait des membres du processus désormais unifié de capitalisation radicale de toute la société (capital marchand, rôle de l'argent, comme trésor ou comme capital financier, etc.). Ces formes du capital sont certes objectivement soumises au processus vital propre au capital, à l'extorsion de la plus-value dans la production même ; elles ne peuvent donc être comprises qu'à partir de l'essence du capitalisme industriel, mais elles apparaissent, dans la conscience de l'homme de la société bourgeoise, comme les formes pures, authentiques et. non falsifiées du capital. Précisément parce qu'en elles les relations, cachées dans la relation marchande immédiate, des hommes entre eux et avec les objets réels destinés à la satisfaction réelle de leurs besoins, s'estompent jusqu'à devenir complètement imperceptibles et inconnaissables, elles doivent nécessairement devenir pour la conscience réifiée les véritables représentantes de sa vie sociale. Le caractère marchand de la marchandise, la forme quantitative abstraite de la possibilité de calculer apparaissent ici sous leur forme la plus pure ; cette forme devient donc nécessairement pour la conscience réifiée la forme d'apparition de sa propre immédiateté, qu'elle n'essaie pas - en tant que conscience réifiée - de dépasser, qu'elle s'efforce au contraire, par un « approfondissement scientifique » des systèmes de lois saisissables, de

---

1 Marx pense ici, avant tout, à la propriété privée capitaliste. *Saint Max, in Idéologie allemande,* éd. Costes, tome VII des *Oeuvres philosophiques*, p. 243. A la suite de ces considérations se trouvent de très belles remarques sur la pénétration dans le langage, de la structure réifiée. Une étude matérialiste historique de philologie qui partirait de là pourrait conduire à d'intéressants résultats.

fixer et de rendre éternelle. De même que le système capitaliste se produit et se reproduit-sans cesse économiquement à un niveau plus élevé, de même, au cours de l'évolution du capitalisme, la structure de réification s'enfonce de plus en plus profondément, fatalement, constitutivement, dans la conscience des hommes. Marx dépeint souvent celle élévation de puissance de la réification avec pénétration. Contentons-nous d'un exemple : « Dans le capital à intérêts, ce fétiche automatique est par suite dégagé sous forme pure, valeur se valorisant elle-même, argent faisant des petits, et ne porte plus, sous cette forme, aucune cicatrice de sa naissance. Le rapport social est achevé comme rapport d'une chose, de l'argent, à elle-même. A la place de la transformation réelle de l'argent en capital, ne se montre ici que sa forme dépourvue de contenu... Cela devient ainsi entièrement une propriété de l'argent que de créer de la valeur, de rapporter des intérêts, comme pour le poirier de donner des poires. Et le prêteur d'argent vend son argent comme tel, c'est-à-dire comme chose portant intérêt. Cela ne suffit pas. Le capital réellement actif se présente lui-même, on l'a vu, de telle sorte qu'il rapporte l'intérêt non pas en tant que capital actif, mais en tant que capital en soi, capital financier. Cela aussi s'inverse : alors que l'intérêt n'est qu'une partie du profit, c'est-à-dire de la plus-value que le capital actif extorque au travailleur, l'intérêt apparaît maintenant, à l'inverse, comme le vrai fruit du capital, comme la réalité primitive, et le profit, transformé désormais en forme du gain de l'entrepreneur, apparaît comme un simple accessoire et supplément s'ajoutant au cours du processus de reproduction. Ici la forme fétichiste du capital et la représentation du fétiche du capital sont achevées. Dans la formule Argent-Argent 1, nous avons la forme non conceptuelle du capital, le renversement et la chosification des rapports de production à la plus haute puissance : la forme portant intérêt, forme simple du capital, dans laquelle il est la condition de sa propre reproduction la capacité de l'argent, voire de la marchandise, à valoriser sa propre valeur, indépendamment de la reproduction - mystification du capital sous sa forme la plus criante. Pour l'économie vulgaire qui veut représenter le capital comme source autonome de valeur, de création de valeurs, cette forme est naturellement pain bénit, forme où la source du profit n'est plus reconnaissable, où le résultat du processus capitaliste de production - séparé du processus lui-même - prend une existence autonome » [1].

Et de même que la théorie économique du capitalisme se maintient à cette immédiateté qu'elle s'est elle-même créée, de même s'y maintiennent aussi les tentatives bourgeoises pour prendre conscience du phénomène idéologique de la réification; même des penseurs qui ne veulent pas nier ou camoufler le phénomène, qui ont même vu plus ou moins clairement ses conséquences humaines désastreuses, en restent à l'immédiateté de la réification et ne font aucune tentative pour dépasser les formes objectivement les plus dérivées, les plus éloignées du processus vital propre du capitalisme, donc les plus extériorisées et les plus vidées, pour pénétrer jusqu'au phénomène originaire de la réification. Bien plus, ils détachent de leur terrain naturel capitaliste, ces formes d'apparition vidées, les rendent autonomes et éternelles, comme type intemporel de possibilités humaines de relations. (Cette tendance se manifeste le plus clairement dans le livre de Simmel, très pénétrant et intéressant dans les détails, *La philosophie de l'argent.)* Ils donnent une simple description de ce « monde ensorcelé, inversé

---

1 *Kapital,* III, I, 378-379.

et mis sur la tête que hantent, à la fois comme caractères sociaux et immédiatement comme simples choses, *Monsieur le Capital* et *Madame la Terre* [1] » [2]. Mais ainsi ils ne vont pas au-delà de la simple description, et leur « approfondissement » du problème tourne en rond autour des formes extérieures d'apparition de la réification.

Cette séparation entre les phénomènes de réification et le fondement économique de leur existence, la base permettant de les comprendre, est encore facilitée parce que ce processus de transformation doit nécessairement englober l'ensemble des formes d'apparition de la vie sociale, pour que soient remplies les conditions d'une production capitaliste à plein rendement. Ainsi, l'évolution capitaliste a créé un Droit structurellement adapté à sa structure, un État correspondant, etc. La ressemblance structurelle est en fait si grande que tous les historiens du capitalisme moderne, qui ont vu réellement clair, ont dû la constater. C'est ainsi que Max Weber décrit comme suit le principe fondamental de cette évolution : « Tous deux sont, bien plutôt, de même espèce en leur essence fondamentale. L'État moderne, vu d'un point de vue sociologique, est une « entreprise », tout comme une usine ; c'est justement ce qu'il a d'historiquement spécifique. Et les rapports de domination dans l'entreprise sont aussi, dans les deux cas, soumis à des conditions de même espèce. De même que la relative autonomie de l'artisan (industriel à domicile), du paysan propriétaire, du commanditaire, du chevalier et du vassal, reposait sur ce qu'ils étaient eux-mêmes propriétaires des instruments, des stocks, des moyens financiers, des armes, à l'aide desquels ils s'adonnaient à leur fonction économique, politique, militaire, et dont ils vivaient durant l'accomplissement de celle-ci, de même ici la dépendance hiérarchique de l'ouvrier, du commis, de l'employé technique, de l'assistant d'un institut universitaire, du fonctionnaire d'État et du soldat, repose de façon tout à fait similaire sur le fait que les instruments, les stocks et les moyens financiers indispensables à l'entreprise et à la vie économique sont concentrés et mis à la discrétion de l'entrepreneur dans un cas, dit maître politique dans l'autre » [3]. Max Weber ajoute aussi - très justement - la raison et la signification sociale de ce phénomène : « L'entreprise capitaliste moderne repose avant tout intérieurement sur le calcul. Elle a besoin pour exister d'une justice et d'une administration dont le fonctionnement puisse être aussi, au moins en principe, calculé rationnellement d'après des règles générales solides, comme on calcule le travail prévisible effectué par une machine. Elle ne peut pas faire meilleur ménage... avec une justice rendue par le juge selon son sens de l'équité dans les cas particuliers ou selon d'autres moyens et principes irrationnels de création juridique.... qu'avec une administration patriarcale, procédant selon son bon plaisir et sa miséricorde et, pour le reste, selon une tradition inviolablement sacrée mais irrationnelle... Ce qui, en opposition avec les formes très anciennes de l'acquisition capitaliste, est spécifique au capitalisme

---

1 En français dans le texte.

2 *Kapital,* III, 2, 366.

3 Gesammelte politische Schriften, Munich, 1921, p. 140-142. Weber renvoit à l'évolution du droit anglais, mais cela ne se rapporte pas à notre problème. Sur l'établissement graduel du principe de calcul économique, cf. aussi Alfred Weber, Standort der Industrien.

moderne, l'organisation strictement rationnelle du travail sur le terrain d'une technique rationnelle, n'a nulle part surgi lu sein de réalités étatiques construites de façon aussi irrationnelle et ne le Pouvait pas non plus. Car ces formes modernes d'entreprise avec leur capital fixe et leurs calculs exacts sont beaucoup trop sensibles aux irrationalités du droit ou de l'administration pour que ce soit possible. Elles ne pouvaient surgir que là où... le juge, comme dans L'État bureaucratique, avec ses lois rationnelles, est plus ou moins un distributeur automatique à paragraphes dans lequel on introduit par en haut les dossiers avec les frais et les honoraires pour qu'il recrache par en bas le jugement avec les attendus plus ou moins solides, et dont le fonctionnement est donc en tout cas calculable en gros ».

Le processus qui se déroule ici est, par conséquent, tant dans ses motifs que dans ses effets, apparenté de près à l'évolution économique que nous venons d'esquisser. Ici également s'accomplit une rupture avec les méthodes empiriques, irrationnelles, reposant sur des traditions et taillées subjectivement à la mesure de l'homme agissant, objectivement à la mesure de la matière concrète, dans la jurisprudence, l'administration, etc. Une systématisation rationnelle surgit de toutes les réglementations juridiques de la vie, systématisation qui représente, au moins dans sa tendance, un système clos et pouvant se rapporter à tous les cas possibles et imaginables. Reste à savoir si ce système s'enchaîne intérieurement selon des voies purement logiques, selon les voies d'une dogmatique purement juridique, selon les voies de l'interprétation du droit, ou si la pratique du juge est destinée à combler les « lacunes » des lois. Mais cela ne fait aucune différence pour notre entreprise qui est de connaître cette structure de l'objectivité juridique moderne. Car, dans les deux cas, il est de l'essence du système juridique de pouvoir s'appliquer, dans sa généralité formelle, à tous les événements possibles de la vie et de pouvoir être - dans cette application possible - prévisible, calculable. Même l'évolution juridique qui ressemble le plus à cette évolution tout en restant précapitaliste au sens moderne, le droit romain, est restée, sous ce rapport, liée à l'empirique, au concret, au traditionnel. Les catégories purement systématiques par lesquelles seules se réalise la généralité, s'étendant à tout indifféremment, de la réglementation juridique, n'ont surgi que dans l'évolution moderne [1]. Et il est clair que ce besoin de systématisation, d'abandon de l'empirisme, de la tradition, de la dépendance matérielle, fut un besoin du calcul exact [2]. Ce même besoin exige que le système juridique s'oppose aux événements particuliers de la vie sociale comme quelque chose de toujours achevé, d'exactement fixé et donc comme système figé. Bien sûr, il en jaillit des conflits ininterrompus entre l'économie capitaliste évoluant sans cesse de façon révolutionnaire et le système juridique figé. Cela a simplement pour conséquence de nouvelles codifications : il faut quand même que le nouveau système conserve dans sa structure l'achèvement et la rigidité de l'ancien système. Il en résulte donc ce fait - apparemment - paradoxal que le « droit » des formes primitives de société, à peine modifié pendant des siècles et même parfois des millénaires, a un caractère mouvant, irrationnel, renaissant à chaque nouvelle décision juridique, tandis que le droit moderne, pris en fait dans un bouleversement tumultueux et

---

1 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft.

2 Ibid.

continuel, montre une essence figée, statique et achevée. Le paradoxe se révèle cependant n'être qu'apparent si l'on pense qu'il naît simplement de ce que la même situation effective est considérée, une fois du point de vue de l'historien (dont le point de vue est méthodologiquement situé « en dehors » de l'évolution même) et l'autre fois du point de vue du sujet participant, du point de vue de l'effet produit par l'ordre social en question sur la conscience du sujet. En le comprenant, on voit aussi clairement que se répète ici, dans un autre domaine, l'opposition entre l'artisanat traditionnellement empirique et l'usine scientifiquement rationnelle : la technique de production moderne, en état de permanent bouleversement, fait face, à chaque étape particulière de son fonctionnement, comme système figé et achevé, au producteur individuel, tandis que la production artisanale traditionnelle, relativement stable d'un point de vue objectif, maintient dans la conscience de chaque individu qui l'exerce un caractère mouvant, sans cesse renouvelé et produit par le producteur. Ce qui fait apparaître de façon lumineuse le caractère contemplatif de l'attitude capitaliste du sujet. Car, l'essence du calcul rationnel repose en fin de compte sur ce que le cours forcé, conforme à des lois et indépendant de l' « arbitraire » individuel, des phénomènes déterminés est connu et calculé. Le comportement de l'homme s'épuise donc dans le calcul correct des issues possibles (Chancen) de ce cours (dont il trouve les « lois » sous forme « achevée », dans l'habileté à éviter les « hasards » gênants par l'application de dispositifs de protection et de mesures de défense (qui reposent également sur la connaissance et l'application de semblables « lois ») ; il se contente même très souvent de calculer les probabilités du résultat possible de telles « lois », sans essayer d'intervenir dans le cours lui-même par l'application d'autres « fois » (systèmes des assurances, etc.). Plus on considère cette situation en profondeur et indépendamment des légendes bourgeoises sur le caractère « créateur » des promoteurs de l'époque capitaliste, plus apparaît clairement, dans un tel comportement, l'analogie structurelle avec le comportement de l'ouvrier vis-à-vis de la machine qu'il sert et observe, dont il contrôle le fonctionnement en l'observant. L'élément « créateur » n'y est reconnaissable qu'autant que l'utilisation des « lois » est quelque chose de relativement autonome ou au contraire un pur service, c'est-à-dire qu'autant que le comportement purement contemplatif est refoulé. Mais la différence entre l'attitude du travailleur vis-à-vis de la machine particulière, celle de l'entrepreneur vis-à-vis du type donné d'évolution du machinisme et celle du technicien vis-à-vis du niveau de la science et de la rentabilité de ses applications techniques, est une différence purement quantitative et de degré, et non une différence qualitative dans la structure de la conscience.

Le problème de la bureaucratie moderne ne devient pleinement compréhensible que dans ce contexte. La bureaucratie implique une adaptation du mode de vie et de travail et, parallèlement aussi, de la conscience, aulx présuppositions économiques et sociales générales de l'économie capitaliste, tout comme nous l'avons constaté pour l'ouvrier dans l'entreprise particulière. La rationalisation formelle du Droit, de L'État, de l'Administration, etc., implique, objectivement et réellement, une semblable décomposition de toutes les fonctions sociales en leurs éléments, une semblable recherche des lois rationnelles et formelles régissant ces systèmes partiels séparés avec exactitude les uns des autres, et implique, par suite, subjectivement, dans la conscience, des répercussions semblables dûes à la séparation du travail et des capacités et besoins individuels de celui qui l'accomplit,

implique donc une semblable division du travail, rationnelle et inhumaine, tout comme nous l'avons trouvée dans l'entreprise, quant à la technique et au machinisme [1]. Il ne s'agit pas seulement du mode de travail entièrement mécanisé et « vide d'esprit » de la bureaucratie subalterne, qui est extraordinairement proche du simple service de la machine, qui le dépasse même souvent en vacuité et en monotonie. D'une part, il s'agit d'une façon de traiter les questions, du point de vue objectif, qui devient, de plus en plus fortement, formellement rationnelle, d'un mépris sans cesse croissant de l'essence qualitative matérielle des « choses » auxquelles se rapporte la façon bureaucratique de les traiter. Il s'agit, d'autre part, d'une intensification encore plus monstrueuse de la spécialisation unilatérale, et violant l'essence humaine de l'homme, dans la division du travail. La constatation de Marx sur le travail en usine, selon laquelle « l'individu lui-même est divisé, transformé en rouage automatique d'un travail parcellaire » et ainsi « atrophié jusqu'à n'être qu'une anomalie », se vérifie ici d'autant plus crûment que cette division du travail exige des exploits plus élevés, plus évolués et plus « spirituels >. La séparation de la force de travail et de la personnalité de l'ouvrier, sa métamorphose en une chose, en un objet que l'ouvrier vend sur le marché, se répète également ici, à cette différence près, que ce n'est pas l'ensemble des facultés intellectuelles qui est, opprimé par la mécanisation due aux machines, mais une faculté (ou un complexe de facultés) qui est détachée de l'ensemble de la personnalité, objectivée par rapport à elle, et qui devient chose, marchandise. Même si les moyens de la sélection sociale de telles facultés et leur valeur d'échange matérielle et « morale » sont fondamentalement différents de ceux de la force de travail (l'on ne doit d'ailleurs pas oublier la grande série de chaînons intermédiaires, de transitions insensibles), le phénomène fondamental reste cependant le même. Le genre spécifique de « probité » et d'objectivité bureaucratiques, la soumission nécessaire et totale du bureaucrate individuel à un système de relations entre choses, son idée que précisément l' « honneur » et le « sens de la responsabilité » exigent de lui une semblable soumission totale [2], tout cela montre que la division du travail s'est enfoncée dans l' «éthique » - comme elle s'est, avec le taylorisme, enfoncée dans le « psychique ». Cela n'est pourtant pas un affaiblissement, c'est au contraire un renforcement de la structure réifiée de la conscience comme catégorie fondamentale pour toute la société. Car, aussi longtemps que le destin de celui qui travaille apparaît comme un destin isolé (destin de l'esclave dans l'antiquité), la vie des classes dominantes peut se dérouler sous de tout autres formes. Le capitalisme a, le premier, produit, avec une structure économique unifiée pour toute la société, une structure de conscience - formellement - unitaire pour l'ensemble de cette société. Et cette structure unitaire s'exprime justement en ce que les problèmes de conscience relatifs au travail salarié se répètent dans la classe dominante, affinés, spiritualisés, mais à cause de cela, aussi, intensifiés. Et le « virtuose » spécialiste, le vendeur de ses facultés spirituelles objectivées et chosifiées, ne devient pas seulement un spectateur à l'égard du devenir social (on ne peut ici noter, même allusivement, combien l'administration et la

---

1 Si, dans ce contexte, nous ne faisons pas ressortir le caractère de classe de l'État, etc., c'est parce que notre intention est de saisir la réification comme phénomène fondamental, général et structurel, de toute la société bourgeoise. Le point de vue de classe devrait autrement être déjà intervenu lors de l'étude de la machine. Cf. là-dessus Le point de vue du prolétariat.

2 Cf. là-dessus, Max Weber, *Politische Schriften*.

jurisprudence modernes revêtent, par opposition à l'artisanat, les caractères déjà évoqués, de l'usine), il prend aussi une attitude contemplative à l'égard du fonctionnement de ses propres facultés objectivées et chosifiées. Cette structure se montre sous les traits les plus grotesques dans le journalisme, où la subjectivité elle-même, le savoir, le tempérament, la faculté d'expression, deviennent un mécanisme abstrait, indépendant tant de la personnalité du « propriétaire » que de l'essence matérielle et concrète des sujets traités, mis en mouvement selon des lois propres. L' « absence de conviction » des journalistes, la prostitution de leurs expériences et de leurs convictions personnelles ne peut se comprendre que comme le point culminant de la réification capitaliste [1].

La métamorphose de la relation marchande en chose dotée d'une « objectivité fantomatique » ne peut donc pas en rester à la transformation en marchandise de tous les objets destinés à la satisfaction des besoins. Elle imprime sa structure à toute la conscience de l'homme ; les propriétés et les facultés de cette conscience ne se relient plus seulement à l'unité organique de la personne, elles apparaissent comme des « choses » que l'homme « possède » et « extériorise >, tout comme les divers objets du monde extérieur. Et il n'y a, conformément à la nature, aucune forme de relation des hommes entre eux, aucune possibilité pour l'homme de faire valoir ses « propriétés » physiques et psychologiques, qui ne se soumettent, dans une proportion croissante, à cette forme d'objectivité. Que l'on pense par exemple au mariage ; il est superflu de renvoyer à son évolution au XIXe siècle, puisque Kant, par exemple, a exprimé cet état de fait clairement et avec la franchise naïvement cynique des grands penseurs : « La communauté sexuelle, dit-il, est l'usage réciproque qu'un être humain fait des organes et des facultés sexuels d'un autre être humain... Le mariage... est l'union de deux personnes de sexe différent, en vue de la possession réciproque et pour la durée de leur vie, de leurs propriétés sexuelles » [2].

Cette rationalisation du monde, en apparence intégrale et pénétrant jusqu'à l'être physique et psychique le plus profond de l'homme, trouve cependant sa limite dans le caractère formel de sa propre rationalité. C'est-à-dire que la rationalisation des éléments isolés de la vie, les ensembles de lois formelles qui en surgissent, s'ordonnent certes immédiatement, pour un regard superficiel, en un système unitaire de « lois » générales ; cependant, le mépris pour l'élément concret dans la matière des lois, mépris sur lequel repose leur caractère de loi, apparaît dans l'incohérence effective du système de lois, dans le caractère contingent du rapport des systèmes partiels entre eux, dans l'autonomie relativement grande que possèdent ces systèmes partiels les uns par rapport aux autres. Cette incohérence se manifeste tout à fait crûment dans les époques (le crise dont l'essence - vue sous l'angle de nos considérations actuelles - consiste justement en ce que la continuité immédiate du passage d'un système partiel à l'autre se disloque, et que leur indépendance les uns par rapport aux autres, le caractère contingent de leurs rapports entre eux, s'imposent

---

1 Cf. là-dessus l'essai de *A. Fogarasi : in Kommunismus,* 2e année, No 25-26.

2 *Métaphysique des moeurs,* première partie, paragraphe 24.

soudain à la conscience de tous les hommes. Engels [1] peut donc définir les « lois naturelles » de l'économie capitaliste comme des lois de la contingence.

Cependant, considérée de plus près, la structure de la crise apparaît comme la simple intensification, en quantité et en qualité, de la vie quotidienne de la société bourgeoise. Si la cohésion des « lois naturelles » de cette vie, cohésion qui semble - dans l'immédiateté quotidienne dénuée de pensée - solidement close, peut soudain se disloquer, ce n'est possible que parce que, même au cas au fonctionnement le plus normal, le rapport de ses éléments entre eux, de ses systèmes partiels entre eux, est quelque chose de contingent. Aussi l'illusion selon laquelle toute la vie sociale serait soumise à des lois d' « airain éternelles », qui se différencient certes en diverses lois spéciales pour les domaines particuliers, doit nécessairement se dévoiler également comme telle, comme contingente. La vraie structure de la société apparaît bien plutôt dans les ensembles partiels, indépendants, rationalisés, formels, de lois, qui ne tiennent nécessairement entre eux que formellement (c'est-à-dire que leurs interdépendances formelles peuvent être systématisées formellement), et ne donnent entre eux, matériellement et concrètement, que des interdépendances contingentes. Cette interdépendance, les phénomènes purement économiques la montrent déjà, si on les examine d'un peu plus près. Marx fait, par exemple, ressortir - les cas mentionnés ici ne doivent évidemment servir qu'à éclairer méthodologiquement la situation et ne visent nullement à représenter un essai, même très superficiel, pour traiter la question dans son contenu - que « les conditions de l'exploitation immédiate et celles de sa réalisation ne sont pas identiques. Elles sont distinctes non seulement selon le temps et le lieu, mais conceptuellement aussi » [2]. Il n'y a ainsi « aucun lien nécessaire, mais seulement contingent, entre la quantité globale de travail social qui est employée à un article social » et « l'ampleur avec laquelle la société demande la satisfaction du besoin apaisé par cet article déterminé » [3]. Ce ne sont là, il va de soi, que des exemples mis en relief. Car il est bien clair que tout l'édifice de la production capitaliste repose sur cette interaction entre une nécessité soumise à des lois strictes dans tous les phénomènes particuliers et une irrationalité relative du processus d'ensemble. « La division du travail, telle qu'elle existe dans la manufacture, implique l'autorité absolue du capitaliste sur des hommes qui constituent de simples membres d'un mécanisme d'ensemble lui appartenant ; la division sociale du travail met face à face des producteurs indépendants de marchandises qui ne reconnaissent pas d'autre autorité que celle de la concurrence, que la contrainte qu'exerce sur eux la pression de leurs intérêts mutuels » [4]. Car, la rationalisation capitaliste, qui repose sur le calcul économique privé, réclame dans toute manifestation de la vie ce rapport mutuel entre détail soumis à des lois et totalité contingente ; elle présuppose une telle structure de la société ; elle produit et reproduit cette structure dans la mesure où elle s'empare de la société. Cela a déjà son fondement dans l'essence du calcul spéculateur, du mode d'être économique des possesseurs de marchandises, au niveau de la généralité de

---

1 Origine de la famille...

2 *Kapital*, III, I, 225.

3 Ibid, 166.

4 Ibid, 1, 321.

l'échange de marchandises. La concurrence entre les divers propriétaires de marchandises serait impossible si, à la rationalité des phénomènes particuliers, correspondait aussi, pour toute la société, une configuration exacte, rationnelle et fonctionnant selon des lois. Les systèmes de lois réglant toutes les particularités de sa production doivent nécessairement être complètement dominés par le propriétaire de marchandises, si l'on veut que soit possible un calcul rationnel. Les chances de l'exploitation, les lois du « marché » doivent de même, certes, être rationnelles, en ce sens qu'on doit pouvoir les calculer et calculer leurs probabilités. Mais elles ne peuvent pas être dominées par une « loi » comme le sont les phénomènes particuliers, elles ne peuvent en aucun cas être organisées rationnellement de part en part. A soi seul, cela n'exclut évidemment pas la domination d'une « loi » sur la totalité. Seulement celte « loi » devrait nécessairement être, d'une part, le produit « inconscient » de l'activité autonome des propriétaires de marchandises particuliers et indépendants les uns des autres, autrement dit une loi des « contingences » réagissant les unes sur les autres et non celle d'une organisation réellement rationnelle. D'autre part, ce système de lois doit non seulement s'imposer par dessus la tête des individus, niais encore n'être jamais connaissable entièrement et adéquatement. Car la connaissance complète de la totalité assurerait au sujet de cette connaissance une telle position de monopole que l'économie capitaliste en serait par là même supprimée.

Cette irrationalité, ce « système de lois » - extrêmement problématique - réglant la totalité, système de lois qui est différent, par principe et qualitativement, de celui qui règle les parties, n'est, dans cette problématique précisément, pas seulement un postulat, une condition de fonctionnement pour J'économie capitaliste, c'est en même temps un produit de la division capitaliste du travail. Il a déjà été souligné que cette division du travail disloque tout processus organiquement unitaire de la vie et du travail, le décompose en ses éléments, pour faire exécuter de la façon la plus rationnelle ces fonctions partielles artificiellement isolées par des « spécialistes » particulièrement adaptés à elles psychiquement et physiquement. Cette rationalisation et cet isolement des fonctions partielles ont cependant pour conséquence nécessaire que chacune d'entre elles devient autonome et a tendance à poursuivre son évolution de son propre chef et selon la logique de sa spécialité, indépendamment des autres fonctions partielles de la société (ou de cette partie à laquelle elle appartient dans la société). Et on comprend que cette tendance s'accroît avec la division croissante du travail, rationalisée de façon croissante. Car, plus elle se développe, plus se renforcent les intérêts professionnels, de caste, etc., des « spécialistes » qui deviennent les porteurs de telles tendances. Et ce mouvement divergent ne se limite pas aux parties d'un secteur déterminé. Il est même encore plus clairement perceptible si nous considérons les grands secteurs que produit la division sociale du travail. Engels décrit ainsi ce processus dans la relation entre le droit et l'économie : « Il en va semblablement avec le droit : avec la nécessité de la nouvelle division du travail qui crée des juristes professionnels, s'ouvre un nouveau secteur autonome qui, malgré toute sa dépendance générale à l'égard de la production et du commerce, possède quand même aussi une capacité particulière à réagir sur ces secteurs. Dans un État moderne, le droit ne doit pas seulement correspondre à la situation économique générale et être son expression, il doit être aussi une expression cohérente en elle-même, qui ne se bafoue pas elle-même par des contradictions internes. Et pour y réussir,

il reflète de plus en plus infidèlement les conditions économiques... » [1]. Il n'est sans doute guère nécessaire de donner ici d'autres exemples des croisements et des rivalités entre les divers « ressorts » particuliers de l'administration (que l'on pense seulement à l'autonomie des appareils militaires face à l'administration civile), des facultés, etc.

3

La spécialisation dans l'accomplissement du travail fait disparaître toute image de la totalité. Et comme le besoin de saisir la totalité - au moins par la connaissance - ne peut quand même pas disparaître, on a l'impression (et on formule ce reproche) que la science, qui travaille également de cette manière, c'est-à-dire en reste également à cette immédiateté, aurait mis en pièces la totalité de la réalité, aurait, à force de spécialisation, perdu le sens de la totalité. Face à de tels reproches, selon lesquels on ne saisirait pas « les moments dans leur unité », Marx souligne avec raison que ce reproche est conçu « comme si cette dislocation n'avait pas pénétré de la réalité dans les manuels, mais, à l'inverse, des manuels dans la réalité » [2]. Autant ce reproche mérite d'être rejeté sous sa forme naïve, autant il est compréhensible si, pour un instant, on ne considère pas du point de vue de la conscience réifiée, mais de l'extérieur, l'activité de la science moderne, dont la méthode est, tant du point de vue sociologique que de façon immanente, nécessaire et donc « compréhensible ». Sous cet angle il se montrera (sans que ce soit un « reproche ») que, plus une science moderne est évoluée, plus elle s'est donnée une vue méthodologique et claire d'elle-même, et plus elle doit tourner le dos aux problèmes ontologiques de sa sphère et les éliminer résolument du domaine de la conceptualisation qu'elle a forgé. Elle devient - et cela d'autant plus qu'elle est plus évoluée, plus scientifique - un système formellement clos de lois partielles spéciales pour lequel le monde qui se trouve en dehors de son domaine, et, avec celui-ci, au premier rang même, la matière qu'il a pour tâche de connaître, son propre substrat concret de réalité, passe méthodologiquement et fondamentalement pour insaisissable. Marx a formulé cela avec acuité pour l'économie, en expliquant que « la valeur d'usage est, en tant que valeur d'usage, au-delà de la sphère des considérations de l'économie politique » [3]. Et ce serait une erreur de croire que certaines façons de poser la question, comme par exemple celle de la « théorie de l'utilité marginale », sont capables de franchir cette barrière ; en essayant de partir de comportements « subjectifs » sur le marché, et non des lois objectives de la production et

---

1 Lettre à Conrad Schmidt, 27 octobre 1890. Cf. Marx-Engels, *Études philosophiques*, éd. sociales, 1947, p. 127.

2 *Contribution à la critique de l'économie politique*.

3 Ibid.

du mouvement des marchandises, qui déterminent le marché lui-même et les modes « subjectifs » de comportement sur le marché, on ne fait que repousser la question posée à des niveaux encore plus dérivés, plus réifiés, sans supprimer le caractère formel de la méthode qui élimine par principe les matériaux concrets. L'acte de l'échange dans sa généralité formelle, qui reste précisément pour la « théorie de l'utilité marginale » le fait fondamental, supprime de même la valeur d'usage en tant que valeur d'usage et crée de même cette relation d'égalité abstraite entre des matériaux concrètement inégaux et même inégalables, dont naît cette barrière. Ainsi le sujet de l'échange est tout aussi abstrait, formel et réifié que son objet. Et les limites de cette méthode abstraite et formelle se révèlent justement par le but qu'elle se propose d'atteindre : un « système de lois » abstraites, que la théorie de l'utilité marginale met au centre de tout, exactement comme l'avait fait l'économie classique. L'abstraction formelle de ce système de lois transforme sans cesse l'économie en un système partiel clos qui, d'une part, n'est capable ni de pénétrer son propre substrat matériel ni de trouver, à partir de là, la voie vers la connaissance de la totalité sociale, qui, donc, d'autre part, saisit cette matière comme une « donnée » immuable et éternelle. La science est ainsi mise hors d'état de comprendre la naissance et la disparition, le caractère social de sa propre matière, comme aussi le caractère social des prises de position possibles a son égard et à l'égard de son propre système de formes.

Ici se montre à nouveau en pleine clarté l'intime interaction entre la méthode scientifique qui naît de l'être social d'une classe, de ses nécessités et de ses besoins de maîtriser conceptuellement cet être, et l'être même de cette classe. Il a déjà été indiqué à maintes reprises - dans ces pages mêmes - que la crise est le problème qui oppose à la pensée économique de la bourgeoisie une barrière infranchissable. Si maintenant nous considérons pour une fois cette question d'un point de vue purement méthodologique - en ayant pleinement conscience de ce que cela a d'unilatéral - il apparaît que c'est en réussissant à rationaliser intégralement l'économie, à la métamorphoser en un système de « lois », formel, abstrait et mathématisé à l'extrême, qu'on constitue la barrière méthodologique à la compréhension de la crise. Dans les crises, l'être qualitatif des « choses » qui mène sa vie extra-économique comme chose en soi incomprise et éliminée, comme valeur d'usage, que l'on pense pouvoir tranquillement négliger pendant le fonctionnement normal des lois économiques, devient subitement (subitement pour la pensée rationnelle et réifiée) le facteur décisif. Ou plutôt : ses effets se manifestent sous la forme d'un arrêt dans le fonctionnement de ces lois, sans que l'entendement réifié soit en état de trouver un sens en ce « chaos ». Et cette faillite ne concerne pas seulement l'économie classique qui n'a pu apercevoir dans les crises que des troubles « passagers », « contingents », mais aussi l'ensemble de l'économie bourgeoise. L'incompréhensibilité de la crise, son irrationalité, sont certes une conséquence de la situation et des intérêts de classe de la bourgeoisie, mais elles sont aussi, formellement, la conséquence nécessaire de sa méthode économique. (Il n'est pas besoin d'expliquer en détail que ces deux moments ne sont pour nous que des moments d'une unité dialectique.) Cette nécessité méthodologique est si forte, que la théorie de TuganBaranowski, par exemple, résumant un siècle d'expériences sur les crises, essaie d'éliminer complètement de l'économie la consommation et le fonder une « pure » économie de la seule production. En face de telles tentatives qui pensent alors trouver la cause des crises, impossibles à nier en

tant que faits, dans la disproportion entre les éléments de la production, c'est-à-dire dans les moments purement quantitatifs, Hilferding a pleinement raison de souligner que l' « on opère seulement avec les concepts économiques de capital, de profit, d'accumulation, etc., et l'on croit posséder la solution du problème quand on a mis en évidence les relations quantitatives sur la base (lesquelles est possible la reproduction simple et élargie, ou au contraire des troubles doivent intervenir. Mais on ne voit pas qu'à ces relations quantitatives correspondent en même temps des conditions qualitatives, que ne s'opposent pas des sommes de valeurs qui sont, sans plus, commensurables entre elles, mais aussi des valeurs d'usage d'une sorte déterminée, qui doivent remplir dans la production et la consommation des rôles déterminés ; que dans l'analyse du processus de reproduction, ne s'opposent pas seulement des parties de capital en général, de sorte qu'un excès ou un manque de capital industriel, par exemple, puisse être « compensé » par une partie correspondante de capital financier, pas non plus simplement un capital fixe ou circulant, mais qu'il s'agit en même temps de machines, de matières premières, de force de travail d'une sorte tout à fait déterminée (techniquement déterminée), qui doivent être là en tant que valeurs d'usage de cette sorte spécifique, pour éviter des troubles » [1]. Ces mouvements des phénomènes économiques, qui s'expriment dans les concepts de « loi » de l'économie bourgeoise, ne sont guère en état d'expliquer le mouvement réel de l'ensemble de la vie économique ; cette barrière réside dans l'insaisissabilité - méthodiquement nécessaire en partant de là - de la valeur d'usage, de la consommation réelle, et c'est ce que Marx a dépeint de façon convaincante à maintes reprises. « A l'intérieur de certaines limites, le processus de reproduction peut avoir lieu au même niveau ou à un niveau élargi, bien que les marchandises rejetées par lui ne soient pas réellement entrées dans la consommation individuelle ou productive. La consommation des marchandises n'est pas incluse dans le circuit du capital dont ces dernières sont issues. Dès que le fil, par exemple, est vendu, le circuit de la valeur de capital représenté dans le fil peut recommencer, quel que soit le sort prochain du fil vendu. Aussi longtemps que le produit se vend, tout suit son cours régulier du point de vue du producteur capitaliste. Le circuit de la valeur de capital qu'il représente n'est pas interrompu. Et si ce processus est élargi - ce qui implique une consommation productive élargie de moyens de production -, cette reproduction du capital peut s'accompagner de consommation (donc d'une demande) individuelle élargie de travailleurs, puisque ce processus est amené et médiatisé par une consommation productive. Il se peut ainsi que la production de plus-value et avec elle la consommation individuelle -lu capitaliste croissent, que tout le processus de reproduction se trouve dans l'état le plus florissant et que, pourtant, une grande partie des marchandises ne soit qu'en apparence passée dans la consommation, mais demeure en réalité invendue chez les revendeurs et se trouve donc en fait encore sur le marché » [2]. Et il faut ici attirer particulièrement l'attention sur le fait que cette incapacité à pénétrer jusqu'au substrat matériel réel de la science n'est pas imputable à des individus, mais qu'elle est d'autant plus crûment marquée que la science est plus évoluée, qu'elle travaille de façon plus conséquente - à partir des présuppositions de son appareil de concepts. Ce n'est donc pas par hasard,

---

1 Finanzkapital, 2, éd., pp. 378-379.

2 Kapital, II, 49.

comme Rosa Luxembourg [1] l'a dépeint de façon convaincante, que la grandiose conception d'ensemble, quoique souvent primitive, déficiente et inexacte, qui existait encore dans le Tableau économique de Quesnay, sur la totalité de la vie économique, disparaît de plus en plus dans l'évolution qui, de Smith, mène à Ricardo, avec l'exactitude croissante dans la formation formelle des concepts. Pour Ricardo, le processus d'ensemble de la reproduction du capital n'est plus, bien que ce problème ne puisse être évité, un problème central.

Cette situation de fait apparaît avec encore plus de clarté et de simplicité dans la science du droit à cause de son attitude plus consciemment réifiée. Il en est ainsi, ne serait-ce que parce qu'ici l'impossibilité de connaître le contenu qualitatif à partir des forme de calcul rationaliste n'a pas revêtu la forme d'une concurrence entre deux principes d'organisation dans le même domaine (comme la valeur d'usage et la valeur d'échange en économie politique), mais est apparue dès l'abord comme un problème de forme et de contenu. La lutte pour le droit naturel - période révolutionnaire de la classe bourgeoise - part méthodologiquement de ce fait précisément que l'égalité formelle et l'universalité du droit (sa rationalité donc) sont aussi en mesure de déterminer son contenu. On combat ainsi, d'une part, le droit diversifié, hétéroclite et issu du Moyen-âge, qui s'appuie sur les privilèges, et, d'autre part, le monarque qui se place au-delà du droit. La classe bourgeoise révolutionnaire refuse de voir dans la facticité d'un rapport juridique le fondement de sa validité. « Brûlez vos lois et faites-en de nouvelles », conseillait Voltaire ; « Où prendre les nouvelles lois ? Dans la raison » [2]. La lutte contre la bourgeoisie révolutionnaire, à l'époque de la Révolution française par exemple, est encore, pour sa plus grande partie, si fortement sous l'empire de cette idée, qu'à ce droit naturel ne peut être opposé qu'un autre droit naturel (Burke et aussi Stahl). Ce n'est qu'après la victoire de la bourgeoisie, au moins partielle, que se manifesta, dans les deux camps, une conception « critique », « historique », dont l'essence peut se résumer en ceci que le contenu du droit est quelque chose relevant du pur fait, et ne peut donc pas être saisi par les catégories formelles du droit lui-même. Des exigences du droit naturel ne subsiste plus que la pensée de l'ensemble sans faille du système formel du droit ; il est caractéristiques que Bergbohm [3], empruntant sa terminologie à la physique, appelle tout ce qui n'est pas réglé juridiquement « un espace vide de droit ». Cependant, la cohésion de ces lois est purement formelle : ce qu'elles expriment, « le contenu des institutions juridiques n'est jamais de nature juridique, mais toujours de nature politique, économique » [4]. Ainsi la lutte primitive, cyniquement sceptique, menée contre le droit naturel, que commença le « kantien » Hugo à la fin du XVIIIe siècle, prend une forme « scientifique ». Entre autres choses, Hugo fondait ainsi le caractère juridique de l'esclavage : « Durant des siècles, il a été

---

1 Accumulation du capital. Ce serait un travail séduisant que de dégager la relation méthodologique entre cette évolution et les grands systèmes rationalistes.

2 Citation tirée de Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie,

3 Ibid.

4 Preuss, Zur Methode der juristischen Begriffsbildung. Schmollers Jahrbuch, 1900, p. 370.

réellement de droit auprès de nombreux millions de gens cultivés » [1]. Mais dans cette franchise naïvement cynique transparaît tout à fait clairement la structure que le droit prend de plus en plus dans la société bourgeoise. Quand Jellinek appelle le contenu du droit métajuridique, quand des juristes « critiques » renvoient pour l'étude du contenu du droit à l'histoire, à la sociologie, à la politique, etc., ils ne font en dernière analyse, rien d'autre que ce que Hugo avait déjà réclamé : ils renoncent méthodologiquement à la possibilité de fonder le droit en raison, de lui donner un contenu rationnel ; ils n'aperçoivent dans le droit rien d'autre qu'un système formel de calcul à l'aide duquel on peut calculer le plus exactement possible les conséquences juridiques nécessaires d'actions déterminées (rebus sic stantibus).

Or, cette conception du droit transforme la naissance et la disparition du droit en quelque chose de juridiquement aussi incompréhensible que l'est la crise pour l'économie politique. En effet, Kelsen, juriste « critique » et perspicace, dit, à propos de la naissance du droit : « C'est le grand mystère du droit et de L'État qui s'accomplit dans l'acte législatif, et c'est pourquoi il est justifié que l'essence de cet acte ne soit rendue sensible que par des images insuffisantes » [2]. Ou bien, en d'autres termes : « C'est un fait caractéristique de l'essence du droit que même une norme née de façon contraire au droit puisse être une norme juridique, qu'en d'autres termes la condition de son établissement conformément au droit ne se laisse pas absorber dans le concept du droit » [3]. Sur le plan critique de la connaissance, cet éclaircissement pourrait entraîner un éclaircissement effectif et, par suite, un progrès de la connaissance si, par ailleurs, le problème, déplacé vers d'autres disciplines, de la naissance du droit, y trouvait réellement une solution, et si, enfin, l'essence du droit qui naît ainsi et sert simplement à calculer les conséquences d'une action et à imposer rationnellement des modes d'action relevant d'une classe,' pouvait en même temps être réellement percée à jour. Car, dans ce cas, le substrat matériel et réel du droit apparaîtrait d'un seul coup de façon visible et compréhensible. Mais ni l'un ni l'autre ne sont possibles. Le droit continue à rester en liaison étroite avec les « valeurs éternelles », ce qui donne naissance, sous la forme d'une philosophie du droit, à une nouvelle édition, formaliste et plus pauvre, du droit naturel (Stammler). Et le fondement réel de la naissance du droit, la modification des rapports de force entre classes, s'estompe et disparaît dans les sciences qui en traitent où - conformément aux formes de pensée de la société bourgeoise - naissent les mêmes problèmes de la transcendance du substrat matériel que dans la jurisprudence et l'économie politique.

La façon dont est - conçue cette transcendance montre qu'il serait vain d'espérer et d'attendre que la cohésion de la totalité, à la connaissance de laquelle les sciences

---

1 Lehrbuch des Naturrechts, Berlin, 1799, paragr. 141. La polémique de Marx contre Hugo se place encore au point de vue hegelien. (Cf. Marx, Le manifeste philosophique de l'École de Droit historique. Oeuvres philos., éd. Costes, Tome I. (N. des Tr.)

2 Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, p. 411. C'est G. L. qui souligne.

3 P. Somlo. Juristische Grundlehre.

particulières ont consciemment renoncé en s'éloignant du substrat matériel de leur appareil conceptuel, puisse être conquise par une science les embrassant toutes, par la philosophie. Car cela ne serait possible que si la philosophie rompait les barrières de ce formalisme tombé dans le morcellement, en posant la question selon une orientation radicalement différente, en s'orientant vers la totalité matérielle et concrète de ce qui peut être connu, de ce qui est à connaître. Pour cela, il faudrait pourtant percer à jour les fondements, la genèse et la nécessité de ce formalisme ; il faudrait encore que les sciences particulières spécialisées soient non pas liées mécaniquement en une unité, mais refaçonnées, intérieurement aussi, par la méthode philosophique intérieurement unifiante. Il est clair que la philosophie de la société bourgeoise devait nécessairement en être incapable. Ce n'est pas qu'ait fait défaut une nostalgie de saisie unitaire, ni que les meilleurs aient accepté avec joie l'existence mécanisée et hostile à la vie et la science formalisée et étrangère à la vie. *Mais une modification radicale du point de vue est impossible sur le terrain de la société bourgeoise*. *Il* peut naître, comme tâche de la philosophie (voir Wundt), une tentative pour embrasser - de façon encyclopédique - tout le savoir. La valeur de la connaissance formelle, face à la « vie vivante », peut être mise en doute en général (la philosophie irrationaliste, de Hamann jusqu'à Bergson). Mais à côté de ces courants épisodiques, l'évolution philosophique continue d'avoir pour tendance fondamentale de reconnaître les résultats et les méthodes des sciences particulières comme nécessaires, comme donnés, et d'attribuer pour tâche à la philosophie de dévoiler et de justifier le fondement de la validité des concepts ainsi formés. La philosophie prend ainsi, à l'égard des sciences particulières, exactement la même position que celles-ci à l'égard de la réalité empirique. La constitution formaliste des concepts des sciences particulières devenant ainsi pour - la philosophie un substrat immuablement donné, on a abandonné, définitivement et sans espoir, toute possibilité de percer à jour la réification qui est à la base de ce formalisme. Le monde réifié apparaît désormais de manière définitive - et s'exprime philosophiquement, à la seconde puissance, dans l'éclairage « critique » - comme le seul monde possible, le seul qui soit conceptuellement saisissable et compréhensible et qui soit donné à nous, les hommes. Et que cela suscite la transfiguration, la résignation ou le désespoir, que l'on cherche éventuellement un chemin menant à la « vie » par l'expérience mystique irrationnelle, ne peut absolument rien changer à l'essence de cette situation de fait. En se bornant à étudier les « conditions de possibilité » de la validité des formes dans lesquelles se manifeste l'être qui est le fondement, la pensée bourgeoise moderne se ferme elle-même la voie qui mène à une position claire des problèmes, aux questions portant sur la naissance et la disparition, sur l'essence réelle et le substrat de ces formes. Sa perspicacité se trouve de plus en plus dans la situation de cette « critique » légendaire aux Indes qui, face à l'ancienne représentation, selon laquelle le monde repose sur un éléphant, lançait cette question « critique » : sur quoi repose l'éléphant ? Mais après avoir trouvé, pour toute réponse, que l'éléphant repose sur une tortue, la « critique » s'en est satisfaite. Et il est clair que même en continuant à poser une question semblablement « critique », on aurait trouvé tout au plus un troisième animal merveilleux, mais on n'aurait pu faire apparaître la solution de la question réelle.

II

LES ANTINOMIES DE LA PENSÉE BOURGEOISE

C'est de la structure réifiée de la conscience qu'est née la philosophie critique moderne. C'est dans cette structure que prennent racine les problème spécifiques de cette philosophie par rapport à la problématique des philosophies antérieures. La philosophie grecque constitue une exception. Et ce n'est pas non plus par hasard. Car le phénomène de la réification a aussi joué un rôle dans la société grecque évoluée. Mais, correspondant à un être social tout à fait différent, la problématique et les solutions de la philosophie antique sont qualitativement différentes de celles de la philosophie moderne. Il est donc tout aussi arbitraire - du point de vue d'une interprétation adéquate - de s'imaginer découvrir dans Platon un précurseur de Kant, comme le fait par exemple Natorp, que d'entreprendre, comme Thomas d'Aquin, d'édifier une philosophie sur Aristote. Si les deux entreprises ont été possibles - quoique de façon également arbitraire et inadéquate - cela provient d'une part de l'usage, répondant toujours aux buts propres des époques ultérieures, que celles-ci ont coutume de faire de l'héritage historique transmis. D'autre part, cette double interprétation s'explique précisément par le fait que la philosophie grecque a certes connu les phénomènes de la réification, mais ne les a pas encore vécus comme formes universelles de l'ensemble de l'être ; qu'elle avait un pied dans cette société-ci et l'autre encore dans une société à structure « naturelle ». Aussi ses problèmes peuvent être utilisés - bien qu'à l'aide d'interprétations violentes - par les deux orientations de l'évolution.

1

En quoi consiste cette différence fondamentale ? Kant a clairement formulé cette différence dans la Préface à la seconde édition de la Critique de la raison pure, en employant la célèbre expression « révolution copernicienne », révolution qui doit être opérée dans le problème de la connaissance : « Jusqu'à maintenant on a admis que toute notre connaissance devait se conformer aux objets... Que l'on essaie donc une fois de voir si nous ne viendrions pas mieux à bout des tâches de la métaphysique en admettant que les objets doivent se conformer à notre connaissance... ». En d'autres termes, la philosophie moderne se pose le problème suivant : ne plus accepter le monde comme quelque chose qui a surgi indépendantment du sujet connaissant (qui a, par exemple, été créé par Dieu), mais le concevoir bien plutôt comme le propre produit du sujet. Car, cette révolution qui consiste à saisir la connaissance rationnelle comme un produit de l'esprit ne vient pas de Kant, il en a simplement tiré les conséquences de façon plus radicale que ses prédécesseurs. Marx a - dans un tout autre contexte - rappelé ce mot de Vico selon lequel « l'histoire humaine se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait l'une, alors que nous n'avons pas fait l'autre » [1]. Par des voies différentes de celles de Vico qui, a bien des égards, n'a été compris et n'a eu d'influence que plus tard, toute la philosophie moderne s'est posé ce problème. Du doute méthodique et du cogito ergo sum de Descartes, en passant par Hobbes, Spinoza, Leibniz, l'évolution suit une ligne directe dont le motif décisif et riche en variations est l'idée que l'objet de la connaissance ne peut être connu de nous que parce que et dans la mesure où il est créé par nous-mêmes [2]. Les méthodes des mathématiques et de la géométrie, la méthode de la construction, de la création de l'objet à partir des conditions formelles d'une objectivité en général, puis les méthodes de la physique mathématique, deviennent ainsi le guide et la mesure de la philosophie, de la connaissance du monde comme totalité.

La question de savoir pourquoi et de quel droit l'entendement humain saisit précisément de tels systèmes de formes comme son essence propre (par opposition au caractère « donné », étranger, inconnaissable, des contenus de ces formes) ne surgit pas. Cela est accepté comme allant de soi. Et que cette acceptation s'exprime (chez Berkeley ou Hume) par le scepticisme, par le doute à l'égard de la capacité de « notre » connaissance à atteindre des résultats universellement valables, ou au contraire (chez Spinoza ou Leibniz) par une confiance illimitée en la capacité de ces formes à saisir l'essence « vraie » de toutes choses, c'est ici d'importance secondaire. Car, il ne s'agit pas pour nous d'esquisser - fût-ce de la façon la plus grossièrement schématique - une histoire de la philosophie moderne, mais simplement de découvrir, de façon indicative, le lien entre les problèmes fondamentaux de

---

1 Kapital, I, 336.

2 Cf. Tönnies, Hobbes Leben und Lere et surtout Ernst Cassirer, Das Erkenninisproblem in der Philosophie und Wissenschaft des neueren Zeit. Les constations de ce livre, sur lesquelles nous reviendrons encore, nous sont précieuses parce qu'elles ont été acquises en partant d'un tout autre point de vue et décrivent cependant la même évolution : l'influence du rationalisme mathématique et scientifique « exact » sur la naissance de la pensée moderne.

cette philosophie et le fondement ontologique duquel se détachent ses questions et auquel elles s'efforcent de revenir en le comprenant. Or, le caractère de cet être se dévoile au moins aussi clairement dans ce qui, pour la pensée grandie sur ce terrain, ne fait pas problème, que dans ce qui fait problème et dans la façon dont cela fait problème ; de toute manière il est souhaitable de considérer ces deux moments dans leur interaction. Si on pose ainsi la question, l'équivalence établie naïvement et dogmatiquement (même chez les philosophes « les plus critiques ») entre la connaissance rationnelle, formelle et mathématique et d'une part la connaissance en général, d'autre part « notre » connaissance, apparaît comme le signe caractéristique de toute cette époque. Qu'aucune des deux équivalences n'aille de soi en toutes circonstances, c'est ce qu'enseigne le regard le plus superficiel sur l'histoire de la pensée humaine et, avant tout, sur la naissance de la pensée moderne elle-même, naissance au cours de laquelle les combats intellectuels les plus acharnés durent être menés contre la pensée médiévale, tout autrement constituée, jusqu'à ce que la nouvelle méthode et la nouvelle conception de l'essence de la pensée se soient réellement imposées. Ce combat ne peut évidemment pas être décrit ici. On peut en tout cas considérer comme connu que ses thèmes ont été l'unification de tous les phénomènes (par opposition, par exemple, à la séparation médiévale entre le monde « sublunaire » et le monde « supra-lunaire »), l'exigence d'une liaison causale immanente par opposition aux conceptions qui recherchaient le fondement des phénomènes et leur lien en dehors de leur liaison immanente (astronomie contre astrologie, etc.), l'exigence d'application des catégories rationnelles mathématiques à l'explication de tous les phénomènes (par opposition à la philosophie qualitative de la nature qui a connu, pendant la Renaissance encore - Böhme, Fludd, etc. - un nouvel essor et constituait encore le fondement de la méthode de Bacon). On peut également considérer comme connu que toute cette évolution philosophique s'est effectuée ,en constante interaction avec l'évolution des sciences exactes, dont l'évolution, à son tour, s'est trouvée en interaction féconde avec la technique en voie de rationalisation constante, avec l'expérience du travail dans la production [1].

Ces interdépendances sont d'une importance décisive pour la question que nous posons. Car il y a eu aux époques les plus diverses et sous les formes les plus diverses un « rationalisme », c'est-à-dire un système formel qui, dans sa cohésion, était orienté vers le côté des phénomènes qui est saisissable, productible, et donc maîtrisable, prévisible et calculable par l'entendement. Mais des différences fondamentales interviennent selon les matériaux auxquels ce rationalisme s'applique, selon le rôle qui lui est imparti dans l'ensemble du système des connaissances et des buts humains. Ce qu'il y a de nouveau dans le rationalisme moderne, c'est qu'il revendique pour lui - et sa revendication va croissant au cours de l'évolution - d'avoir découvert le principe de la liaison entre tous les phénomènes qui font face à la vie de l'homme dans la nature et la société. Au contraire, tous les rationalismes antérieurs n'étaient jamais que des systèmes partiels. Les problèmes « ultimes » de l'existence

---

1 Kapital, I, 451. Of. aussi Gottl, particulièrement pour l'opposition avec l'antiquité. Il ne faut donc pas étendre à l'excès, abstraitement et non-historiquement, le concept de « rationalisme »; on doit au contraire déterminer toujours exactement l'objet (le secteur de la vie) auquel il est appliqué et surtout les objets auxquels il n'est pas appliqué.

humaine restent dans une irrationalité qui échappe à l'entendement humain. Plus un tel système rationnel partiel est lié à ces questions « ultimes » de l'existence, plus son caractère simplement partiel d'auxiliaire et qui ne saisit pas l' « essence » se dévoile crûment. Il en va ainsi par exemple de la méthode de l'ascèse hindoue [1], très minutieusement rationalisée et calculant minutieusement tous les effets à l'avance, et dont la « rationalité » réside dans un lien direct, immédiat, dans le lien du moyen avec la fin, avec l'expérience vécue portant, entièrement au-delà de l'entendement, sur l'essence du monde.

Nous voyons donc qu'il ne convient pas de comprendre le rationalisme de façon abstraite et formelle et d'en faire, de cette manière, un principe supra-historique relevant de l'essence de la pensée humaine. Nous voyons bien plutôt que la différence entre une forme figurant une catégorie universelle et une forme appliquée simplement à l'organisation de systèmes partiels isolés avec exactitude est une différence qualitative. En tout cas, la délimitation purement formelle de ce type de pensée éclaire déjà la corrélation nécessaire entre rationalité et irrationalité, la nécessité absolue, pour tout système rationnel formel, de se heurter à une limite ou à une barrière d'irrationalité. Pourtant, lorsque - comme dans l'exemple de l'ascèse hindoue - le système rationnel est pensé, dès l'abord et de par son essence, comme un système partiel, lorsque le monde de l'irrationalité qui l'entoure, qui le délimite (c'est-à-dire dans ce cas, d'une part l'existence humaine terrestre et empirique, indigne de la rationalisation, et, d'autre part, l'au-delà inaccessible aux concepts rationnels humains, le monde de la délivrance), est représenté comme indépendant de lui, comme lui étant inconditionnellement soit inférieur soit supérieur, il n'en surgit pas le moindre problème méthodologique pour le système rationnel lui-même, puisqu'il est un moyen pour atteindre un but non rationnel. La question est tout autre si le rationalisme revendique de représenter la méthode universelle pour la connaissance de l'ensemble de l'être. Dans ce cas, la question de la corrélation nécessaire avec le principe irrationnel acquiert une importance décisive, dissolvante et désintégrante pour tout le système. C'est le cas du rationalisme (bourgeois) moderne.

Là où cette problématique se fait jour le plus clairement, c'est dans la signification curieuse, multiple et chatoyante que revêt pour le système le concept pourtant indispensable de chose en soi chez Kant. On a bien souvent essayé de prouver que la chose en soi remplit dans le système de Kant des fonctions entièrement différentes les unes des autres. Ce qu'il y a de commun à ces différentes fonctions peut être découvert en ce que chacune représente à chaque fois une limite ou une barrière à la faculté « humaine » de connaître abstraite et formellement rationaliste. Pourtant, ces limites et ces barrières particulières semblent être si différentes entre elles que leur unification sous le concept - abstrait, certes, et négatif - de chose en soi ne devient réellement compréhensible que lorsqu'il devient clair que le

---

1 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. L'évolution de toutes les « sciences spécialisées », aux Indes, révèle une structure correspondante : technique très évoluée dans le détail, sans relation à une totalité rationnelle, sans tentative pour entreprendre la rationalisation de l'ensemble et l'élévation des catégories rationnelles au rang de catégories universelles. La situation est la même pour le « rationalisme » du confucianisme. Ibid.

fondement en dernière analyse décisif de ces limites et de ces barrières s'opposant à la faculté « humaine » de connaître est quand même, malgré la multiplicité de ses effets, un fondement unitaire. Bref, ces problèmes se réduisant à deux grands complexes qui sont - en apparence – totalement indépendants l'un de l'autre et même opposés : premièrement, au problème du matériau (au sens logique et méthodologique), à la question du contenu de ces formes avec lesquelles « nous » connaissons le monde et pouvons le connaître parce que nous l'avons nous-mêmes créé ; deuxièmement, au problème de la totalité et à celui de la substance dernière de la connaissance, à la question des objets « derniers » de la connaissance, dont la saisie seule parachève les divers systèmes partiels en une totalité, en un système du monde complètement compris. Nous savons que la Critique de la raison pure nie résolument la possibilité d'une réponse au second groupe de questions. qu'elle entreprend même dans la Dialectique transcendantale de les éliminer du savoir en tant que questions faussement posées [1]. Il n'est sans doute pas besoin d'expliquer plus amplement que la dialectique transcendantale tourne toujours autour de la question de la totalité. Dieu, l'âme, etc., ne sont que des expressions mythologiquement conceptuelles pour le sujet unitaire, ou pour l'objet unitaire, de la totalité des objets de la connaissance, pensée comme achevée (et complètement connue). La dialectique transcendantale, avec sa séparation radicale des phénomènes et des noumènes, rejette toute prétention de « notre » raison à la connaissance du second groupe d'objets. Ils sont saisis comme choses en soi par opposition aux phénomènes connaissables.

Il semble maintenant que le premier groupe de questions, le problème des contenus des formes, n'ait rien à voir avec ces questions, surtout dans la version qu'en donne parfois Kant et d'après laquelle « la faculté d'intuition sensible (qui fournit leurs contenus aux formes de l'entendement) n'est à proprement parler qu'une réceptivité, une capacité d'être affecté d'une certaine façon par des représentations... La cause non sensible de ces représentations nous est entièrement inconnue et nous ne pouvons donc pas l'intuitionner comme objet... Cependant nous pouvons nommer la cause purement intelligible des phénomènes en général l'objet transcendantal, simplement afin que nous ayons quelque chose qui corresponde à la sensibilité comme réceptivité ». Or, de cet objet il est dit « qu'il est donné en lui-même avant toute expérience » [2]. Cependant, le problème du contenu des concepts va beaucoup plus loin que celui de la sensibilité, bien qu'il ne faille pas nier (comme ont coutume de le faire certains kantiens particulièrement « critiques », particulièrement distingués) l'étroite relation existant entre ces deux problèmes. Car l'irrationalité, l'impossibilité, pour le rationalisme, de délier rationnellement le contenu des concepts, que nous allons reconnaître tout de suite comme le problème tout à fait général de la logique moderne, se montre de la façon la plus crue dans la question de la relation entre le contenu sensible et la forme rationnelle et

---

1 Kant achève ici la philosophie du XVIIIe siècle. Aussi bien l'évolution allant de Locke à Berkeley et à Hume que celle cru matérialisme français se meuvent dans la même direction. Il est en dehors du cadre de notre travail d'esquisser les étapes particulières des diverses directions et les divergences décisives existant entre ces dernières.

2 Critique de la raison pure, Dialectique trancendantale, L'idéalisme transcendantal comme clef de la solution de la dialectique cosmologique.

calculatrice de l'entendement. Alors que l'irrationalité d'autres contenus est une irrationalité relative et de position, l'existence (Dasein), l'être-ainsi (Sosein) des contenus sensibles demeurent une donnée inextricable [1]. Mais si le problème de l'irrationalité débouche sur le problème de l'impénétrabilité de toute donnée par des concepts de l'entendement, sur le problème de son impossibilité à être dérivée de concepts de l'entendement, alors cet aspect de la question de la chose en soi, qui, à première vue, semblait se rapprocher du problème métaphysique des rapports entre l' « esprit » et la « matière », prend un caractère complètement différent, décisif sur le plan logique et méthodologique, systématique et théorique [2]. La question se pose alors ainsi - les faits empiriques (qu'ils soient purement « sensibles » ou que leur caractère sensible constitue simplement le dernier substrat matériel de leur essence de « faits ») doivent-ils être pris comme « donnés » dans leur facticité, ou bien ce caractère de donnée se dissout-il en formes rationnelles, c'est-à-dire se laisse-t-il penser comme produit par « notre » entendement ? Mais alors la question s'élargit en question décisive de la possibilité du système en général.

Ce tournant a déjà été imprimé au problème, par Kant, en toute clarté. Quand il souligne à plusieurs reprises que la raison pure n'est pas en état d'accomplir le moindre saut synthétique et constitutif de l'objet, que donc ses principes ne peuvent pas être acquis « directement à partir de concepts, mais toujours indirectement par la liaison de ces concepts avec quelque chose d'entièrement contingent, à savoir l'expérience possible » ; quand cette idée de la « contingence intelligible », non seulement des éléments de l'expérience possible, mais aussi de toutes les lois se rapportant à eux et les ordonnant, est élevée, dans la Critique du jugement, au rang de problème central de la systématisation, nous voyons, d'une part, que les deux fonctions limitatrices, en apparence entièrement différentes, de la chose en soi (insaisissabilité de la totalité à partir des concepts formés dans les systèmes rationnels partiels et irrationalité des contenus particuliers des concepts), ne représentent que deux aspects d'un même et seul problème, d'autre part, que ce problème est effectivement la question centrale d'une pensée qui entreprend de donner aux catégories rationnelles une signification universelle. Le rationalisme comme méthode universelle fait donc nécessairement naître l'exigence du système, mais, en même temps, la réflexion sur les conditions de possibilité d'un système universel, autrement dit, la question du système, si elle

---

1 Feuerbach a lié le problème de la transcendance absolue de la sensibilité par rapport à l'entendement avec la contradiction inhérente à l'existence de Dieu. « La preuve de l'existence de Dieu dépasse les limites de la raison; juste, mais dans le même sens où la vision, l'ouïe, l'odorat, dépassent les limites de la raison ». L'essence du Christianisme. A propos de semblables démarches de pensée chez Kant et chez Hume, cf. Cassirer, ouvrage cité.

2 La formulation la plus claire de ce problème se trouve chez Lask : « Pour la subjectivité (c'est-à-dire pour la subjectivité logique de l'acte de juger) la catégorie dans laquelle la forme logique en général se différencie lorsqu'il s'agit de saisir par des catégories quelque matériel particulier déterminé - ou autrement dit, le matériel particulier qui constitue partout le domaine matériel des catégories particulières - n'est pas évidente, mais constitue, au contraire, le but de ses recherches ». Die Lehre vom Urteil.

est posée consciemment, montre l'impossibilité de satisfaire à l'exigence ainsi posée [1]. Car le système au sens du rationalisme - et un autre système est une contradiction en soi - ne peut rien être d'autre qu'une telle coordination, ou plutôt une supraordination et une subordination des divers systèmes partiels des formes (et à l'intérieur de ces systèmes partiels, des formes particulières, où ces corrélations peuvent toujours être pensées comme « nécessaires », c'est-à-dire comme claires à partir des formes mêmes, ou au moins à partir du principe de constitution des formes, comme « produites » par elles ; où donc, en posant correctement le principe - tendanciellement - on pose tout le système déterminé par lui, où les conséquences sont contenues dans le principe et peuvent, à partir de lui, être éveillées, prévues, calculées. Le développement réel de l'ensemble des conséquences peut bien apparaître comme un « processus infini », pourtant cette limitation signifie seulement que nous ne sommes pas en état de survoler d'un seul regard le système dans sa totalité déployée ; cette restriction ne change rien au principe de la systématisation [2]. Cette idée du système permet seule de comprendre pourquoi les mathématiques pures et appliquées ont constamment joué pour toute la philosophie moderne le rôle de modèle méthodologique et de guide. Car la relation méthodologique entre leurs axiomes, les systèmes partiels et les résultats développés à partir d'eux, correspond exactement à cette exigence que le système du rationalisme se pose lui-même : exigence que chaque moment particulier du système puisse être produit, prévu et calculé exactement à partir de son principe fondamental.

Il est clair que ce principe de la systématisation ne peut être concilié avec la reconnaissance de quelque « effectivité » (Tatsächlichkeit) que ce soit, d'un « contenu » qui ne puisse - par principe -être dérivé du principe de la mise en forme et doive par conséquent être accepté tel quel comme facticité (Faktizität). Or, la grandeur, le paradoxe et le tragique de la philosophie classique allemande consistent en ce qu'elle ne fait plus disparaître - comme Spinoza encore - tout donné, comme inexistant, derrière l'architecture monumentale des formes rationnelles créées par l'entendement, mais qu'elle maintient au contraire dans le concept le caractère irrationnel de donné inhérent au contenu de ce concept, et s'efforce cependant, dépassant cette constatation, d'ériger le système. Mais on voit déjà clairement, à partir de ce qui a été exposé jusqu'ici, ce que signifie le donné, pour le système du rationalisme : il est impossible que le donné soit laissé dans son existence et son être ainsi, car alors il reste « contingent » de façon insurmontable ; il faut qu'il soit intégralement incorporé au système rationnel des concepts de l'entendement. Il semble, au premier regard,

---

1 On ne peut pas discuter ici de ce que ni la philosophie grecque (à l'exception sans doute de penseurs tout à fait tardifs, comme Proclus) ni celle du Moyen-âge ne connaissent de système au sens où nous l'entendons ; ce n'est que l'interprétation moderne qui l'y introduit. Le problème du système surgit à l'époque moderne, avec Descartes et Spinoza, et devient de plus en plus, à partir de Leibniz et de Kant, une exigence méthodologique consciente.

2 L'idée de l' « entendement infini », de l'intuition intellectuelle, sert en partie à résoudre cette difficulté sur le plan de la théorie de la connaissance. Mais Kant a déjà reconnu tout à fait clairement que ce problème renvoie au problème qu'il faut maintenant traiter.

qu'on ,nit affaire à un dilemme tout à fait insoluble. Car, ou bien le contenu « irrationnel » se dissout intégralement dans le système de concepts, autrement dit celui-ci est clos et doit être construit

pour être applicable à tout, comme s'il n'y avait pas d'irrationalité du contenu, du donné (tout au plus comme tâche, au sens indiqué ci-dessus) ; alors la pensée retombe au niveau du rationalisme dogmatique naïf : d'une manière quelconque, elle considère la simple facticité du contenu irrationnel du concept comme non-existante (même si cette métaphysique se couvre de la formule selon laquelle ce caractère de contenu n'est pas de grande « importance » pour la connaissance). Ou bien, le système est contraint de reconnaître que le donné, le contenu, la matière, pénètrent jusque dans la mise en forme, dans la structure des formes, dans la relation des formes entre elles, pénètrent donc dans la structure du système lui-même de façon déterminante [1] ; ainsi il faut renoncer au système comme système ; le système n'est qu'un enregistrement aussi complet que possible, une description aussi bien ordonnée que possible des faits dont la cohésion, cependant, n'est plus rationnelle, ne peut donc plus être systématisée, même si les formes de leurs éléments sont rationnelles et conformes à l'entendement [2].

Il serait cependant superficiel d'en rester à ce dilemme abstrait, et la philosophie classique ne l'a pas non plus fait un seul instant. En poussant à son paroxysme l'opposition logique de la forme et du contenu, où se rencontrent et se croisent toutes les oppositions fondamentales de la philosophie, en la maintenant comme opposition et en essayant pourtant de la surmonter systématiquement, elle a pu dépasser ses devanciers et poser les fondements méthodologiques de la méthode dialectique. Sa persévérance à construire un système rationnel, en dépit de l'irrationalité, clairement reconnue et maintenue comme telle, du contenu du concept (du donné), devait nécessairement agir méthodologiquement dans le sens d'une relativisation dynamique de ces oppositions. Ici aussi, à vrai dire, elle fut précédée par les mathématiques modernes comme modèle méthodologique. Les systèmes influencés par les mathématiques (en particulier celui de Leibniz) saisissent l'irrationalité du donné, comme une tâche. Effectivement, pour la méthode des mathématiques, toute irrationalité du contenu préexistant apparaît seulement comme une incitation à refaçonner le système de formes avec lequel ont jusque là été créées les corrélations, à en changer le sens de telle sorte que le contenu qui, à première vue, apparaissait comme « donné », apparaisse désormais également comme « produit », de telle sorte que la facticité se résolve en nécessité. Aussi grand que soit le progrès que cette conception de la réalité opère par rapport à la période dogmatique (de la « sainte mathématique »), il faut pourtant se rendre compte que la méthode mathématique a affaire à un concept de l'irrationalité déjà méthodologiquement adapté à ses exigences méthodologiques et rendu homogène à celles-ci (et à un concept semblable de la facticité et

---

1 C'est à nouveau chez Lask que c'est le plus clair et le plus net. Cf. Logik der Philosophie. Seulement, lui non plus ne tire pas toutes les conséquences de ses constations, spécialement celles de l'impossibilité de principe du système rationnel.

2 Que l'on pense à la méthode phénoménologique de Husserl, où, en dernière analyse, tout le domaine de la logique est transformé en une « facticité » de rang plus élève. Husserl lui-même appelle cette méthode une méthode purement descriptive. Cf. Idées directrices pour une phénoménologie.

de l'être, concept lui-même médiatisé par le premier). Assurément, l'irrationalité (de position) du contenu du concept subsiste encore ici, mais elle est située dès l'abord - par la méthode, par la façon dont elle est posée - comme relevant autant que possible de la pure position et donc comme pouvant être relativisée [1].

Ce n'est ainsi que le modèle méthodologique, et non la méthode elle-même, qui est trouvé. Car il est clair que l'irrationalité de l'être (tant comme totalité que comme substrat matériel « ultime » des formes), l'irrationalité de la matière, est cependant qualitativement différente de l'irrationalité de cette matière qu'on pourrait, avec Maimon, appeler intelligible. Cela ne pouvait évidemment pas empêcher la philosophie de tenter de maîtriser aussi cette matière avec ses formes, d'après le modèle de la méthode mathématique (méthode de construction, de production). Il ne faut pourtant jamais oublier que cette « production 3, ininterrompue du contenu a une tout autre signification pour la matière de l'être que pour le monde des mathématiques reposant entièrement sur la construction ; il ne faut pas oublier que la « production » ne peut signifier ici que la possibilité de comprendre les faits conformément a l'entendement, alors que dans les mathématiques production et possibilité de comprendre coïncident entièrement. De tous les représentants de la philosophie classique, c'est Fichte qui, vers le milieu de sa vie, a compris le plus nettement et formulé le plus clairement ce problème. Il s'agit, dit-il, « de la projection absolue d'un objet, de la naissance duquel on ne peut rendre aucun compte, où, par suite, il y a une obscurité et un vide entre la projection et le projeté ; comme je l'ai exprimé de manière un peu scolastique mais, je crois, en le caractérisant bien : la projectio per hiatum irrationalem » [2].

Seule cette problématique permet de comprendre la divergence des chemins pris par la philosophie moderne et les époques les plus importantes de son évolution. Avant cette doctrine de l'irrationalité, c'est l'époque du « dogmatisme » philosophique ou - en termes d'histoire sociale -l'époque où la pensée de la classe bourgeoise posait naïvement ses formes de pensée, les formes dans lesquelles elle devait nécessairement penser le monde, conformément à son être social, comme équivalentes à la réalité, à l'être. L'acceptation inconditionnelle de ce problème, le renoncement à le surmonter, mènent tout droit aux diverses formes de la doctrine de la fiction : refuser toute « métaphysique » (au sens de

---

1 Cette tendance fondamentale de la philosophie de Leibniz prend une forme achevée dans la philosophie de Maimon, comme dissolution du problème de la chose en soi et de la « contingence intelligible » ; cela aura une influence décisive sur Fichte et, à travers lui, sur l'évolution ultérieure. Le problème de l'irrationalité dans les mathématiques se trouve traité de la façon la plus pénétrante dans l'essai de Rickert, Das Eine, die Einheit una, das Eins; in Logos, II, I.

2 La doctrine de la science, de 1904, XVe Leçon. (Souligné par G. L.) Cette façon de poser la question demeure - plus ou moins clairement - dans la philosophie « critique » ultérieure. C'est chez Windelband qu'elle s'exprime le plus clairement, quand il définit l'être comme « indépendance du contenu par rapport à la forme ». Ses objecteurs n'ont fait que brouiller son paradoxe, sans résoudre le problème qu'il contient.

science de l'être), se fixer comme but de comprendre les phénomènes de secteurs partiels, particuliers et exactement spécialisés, à l'aide de systèmes partiels, abstraits et calculateurs qui leur soient exactement adaptés, sans essayer même d'entreprendre - bien plus en rejetant cette entreprise comme « non scientifique » - de maîtriser de façon unitaire, à partir de là, la totalité du savoir possible. Ce renoncement s'exprime clairement dans certaines orientations (Mach et Avenarius, Poincaré, Vaihinger, etc.) ; dans beaucoup d'autres il apparaît sous une forme voilée. Mais il ne faut pas oublier que la naissance de sciences particulières, exactement séparées les unes des autres, spécialisées, entièrement indépendantes entre elles tant par leur objet que par leur méthode, signifie déjà - comme nous l'avons montré à la fin de la première partie - la reconnaissance du caractère insoluble de ce problème; chaque science particulière puise son « exactitude » précisément à cette source. Elle laisse reposer en lui-même, dans une irrationalité inviolée (« incréée », « donnée » le substrat matériel qui est à son fondement ultime, pour pouvoir opérer, sans obstacle, dans un monde clos - rendu méthodologiquement pur - avec des catégories de l'entendement dont l'application ne suscite aucun problème et qui ne sont d'ailleurs plus appliquées alors au substrat réellement matériel (même de la science particulière) mais à une matière « intelligible ». Et la philosophie - consciemment - ne touche pas à ce travail des sciences particulières. Bien plus, elle considère ce renoncement comme un progrès critique. Son rôle se limite ainsi à l'étude des conditions formelles de validité des sciences particulières, auxquelles elle ne touche pas et qu'elle ne corrige pas. Et le problème à côté duquel passent ces sciences, ne peut pas trouver non plus de solution dans la philosophie ; bien plus, il ne peut pas y être posé. Lorsqu'elle remonte aux présuppositions structurelles du rapport entre forme et contenu, ou bien elle transfigure la méthode « mathématisante » des sciences particulières en méthode de la philosophie (école de Marbourg) [1], ou bien elle dégage l'irrationalité du contenu matériel, au sens logique, comme fait « ultime » (Windelband, Rickert, Lask). Dans les deux cas, avec toute tentative de systématisation, le problème insoluble de l'irrationalité se fait pourtant jour à travers le problème de la totalité. L'horizon qui englobe la totalité ici créée et susceptible d'être créée, c'est, dans le meilleur des cas, la culture (c'est-à-dire la culture de la société bourgeoise) comme quelque chose qui ne peut être dérivé, qui doit être accepté tel quel, comme « facticité » au sens de la philosophie classique [2].

Ce serait largement dépasser les cadres de ce travail que d'étudier à fond les diverses formes de ce renoncement à comprendre la réalité comme totalité et comme être. Il s'agissait seulement ici de montrer le point où s'impose philosophiquement dans la pensée de la société bourgeoise cette double tendance de son évolution : elle maîtrise dans une proportion croissante les détails de son existence sociale et les soumet aux formes de ses besoins, mais

---

1 La critique des orientations philosophiques particulières n'a pas sa place ici. Je n'indique donc que comme exemple de la justesse de cette esquisse la rechute au niveau du droit naturel (méthodologiquement pré-critique), qui, dans l'essence, sinon dans la terminologie, peut être observée chez Cohen et chez Stammler qui est proche de l'école de Marbourg.

2 Le caractère purement formel que Rickert, l'un des représentants les plus conséquents de cette orientation, attribue aux valeurs culturelles qui fondent méthodologiquement la science de l'histoire, éclaire cette situation. Cf. là-dessus notre troisième partie.

en même temps elle perd - dans une proportion également croissante - la possibilité de maîtriser en pensée la société comme totalité et, par là même, elle perd aussi sa vocation à la diriger. La philosophie classique allemande marque une transition originale dans cette évolution : elle naît à une étape de l'évolution de la classe où ce processus est déjà si avancé que tous ces problèmes peuvent être rendus conscients comme problèmes ; mais en même temps elle naît dans un milieu où ils ne peuvent intervenir dans la conscience que comme problèmes de pure pensée, purement philosophiques. D'une part, il est vrai, cela empêche de voir les problèmes concrets de la situation historique et le moyen concret d'en sortir, mais, d'autre part, cela permet à la philosophie classique de penser à fond et jusqu'au bout - en tant que problèmes philosophiques - les problèmes ultimes et les plus profonds de l'évolution de la société bourgeoise, de mener - en pensée -l'évolution de la classe à son terme, de pousser - en pensée - au paroxysme l'ensemble des paradoxes de sa situation et ainsi d'apercevoir, au moins comme problème, le point où le dépassement de cette étape historique dans l'évolution de l'humanité se révèle méthodologiquement nécessaire.

2

Certes, ce rétrécissement du problème au plan de la pure pensée, rétrécissement auquel la philosophie classique doit sa richesse, sa profondeur, son audace et sa fécondité pour l'avenir de la pensée, est en même temps une barrière insurmontable, même sur le plan de la pure pensée. Autrement dit, la philosophie classique, qui a dissipé impitoyablement toutes les illusions métaphysiques de l'époque précédente, devait nécessairement procéder à l'égard de certaines de ses propres présuppositions avec la même absence de critique, tout aussi métaphysiquement et dogmatiquement que ses prédécesseurs. Nous avons déjà fait allusion à ce point : l'acceptation dogmatique du mode de connaissance rationnel et formaliste comme seule façon possible (ou, pour employer la tournure la plus critique : seule possible pour « nous ») de saisir la réalité, par opposition au donné étranger à « nous » que sont les faits. La conception grandiose selon laquelle la pensée ne peut comprendre que ce qu'elle a elle-même produit, s'est heurtée, comme nous l'avons montré, dans son effort pour dominer la totalité du monde comme autoproduction, à la barrière insurmontable du donné, de la chose en soi. Si elle ne voulait pas renoncer à saisir la totalité, elle devait prendre le chemin de l'intériorité. Elle devait essayer de découvrir un sujet de la pensée dont l'existence (Dasein) puisse être pensée sans hiatus irrationalis, sans l'au-delà de la chose en soi comme étant son produit. Le dogmatisme auquel il a été fait allusion est ainsi devenu tout à la fois un guide et une source d'égarements. Un guide, parce que la pensée fut poussée à dépasser la simple acceptation de la réalité donnée, la simple réflexion, les conditions de sa possibilité d'être pensée, et fut conduite à s'orienter vers un dépassement de la simple contemplation, de la simple intuition. Une source d'égarements, parce que ce même dogmatisme a interdit de découvrir le principe

véritablement opposé et qui surmonte réellement la contemplation, le principe de la pratique. (On verra, bientôt, dans la suite de l'exposé, que c'est précisément pour cette raison que le donné réapparaît sans cesse dans cette problématique de façon irrationnelle, comme non surmonté.)

Dans sa dernière oeuvre logique importante, Fichte formulait comme suit cette situation d'où le philosophe doit nécessairement partir : « Nous avons pénétré tout le savoir effectif dans sa forme, jusqu'au « est », comme nécessaire, à la condition qu'il y ait un phénomène, ce qui doit sans doute rester pour la pensée la présupposition absolue et à propos de quoi le doute ne peut être levé que par l'intuition effective elle-même. Avec cette simple distinction que pour l'une des parties du fait, l'égoïté, nous pénétrons la loi déterminée et qualitative dans son contenu, alors que pour le contenu effectif de cette intuition de soi nous ne pénétrons justement que ceci, à savoir qu'il faut qu'il y en ait un, mais que nous n'avons pas de loi selon laquelle il y aurait précisément ce contenu et en même temps nous voyons avec acuité qu'il ne peut y avoir une telle loi, que donc la loi qualitative pour cette détermination est précisément l'absence de loi. Et si ce qui est nécessaire est appelé a priori, nous avons en ce sens pénétré a priori toute la facticité et même l'expérience - parce que nous l'avons déduite comme non déductible » [1]. Pour notre problème, ce qui importe ici, c'est que le sujet de la connaissance, l'égoïté, doit être saisi comme connu dans son contenu aussi, et par suite comme point de départ et comme guide méthodologique. Ainsi naît. pour la philosophie, de façon tout à fait générale, la tendance à une conception où le sujet puisse être pensé comme producteur de la totalité des contenus. Et de façon tout à fait générale encore, et toute programmatique, surgit alors l'exigence suivante : découvrir et montrer un niveau de l'objectivité, de la position des objets, où la dualité du sujet et de l'objet (la dualité de la pensée et de l'être n'est qu'un cas particulier de cette structure) soit dépassée, où sujet et objet coïncident, soient identiques. Il va sans dire que les grands représentants de la philosophie classique étaient beaucoup trop perspicaces et critiques pour ne pas voir, sur le plan empirique, la dualité du sujet et de l'objet; bien plus, c'est dans cette structure divisée qu'ils ont aperçu la structure fondamentale de l'objectivité empirique. L'exigence, le programme, visait bien plutôt, à découvrir ce foyer d'unité à partir duquel cette dualité du sujet et de l'objet sur le plan empirique, autrement dit, la forme d'objectivité du plan empirique, deviendrait compréhensible, déduite, « produite ». Par opposition à l'acceptation dogmatique d'une réalité simplement donnée et étrangère au sujet, naît l'exigence de comprendre, à partir du sujet-objet identique, tout donné comme produit de ce sujet-objet identique, toute dualité comme cas particulier dérivé de cette unité primitive.

Or cette unité est activité. Après que Kant, déjà, ait essayé de montrer dans la Critique de la raison pratique - souvent mal comprise sur le plan méthodologique et faussement opposée à la Critique de la raison pure - que les obstacles théoriquement (contemplativement) insurmontables peuvent être surmontés dans la pratique, Fichte a mis la pratique, Vagir, l'activité, au centre méthodologique de l'ensemble de la philosophie unifiée : « Il n'est donc

---

1 *Logique transcendantale*, 23e Leçon. Pour les lecteurs non versés dans la terminologie de la philosophie classique, nous précisons que le concept fichtéen du moi n'a rien de commun avec le moi empirique.

pas du tout indifférent, comme quelques-uns le croient, que la philosophie parte d'un fait ou bien d'un acte (c'est-à-dire de l'activité pure qui ne présuppose pas d'objet, mais le crée elle-même et où, par suite, l'action devient immédiatement acte). Si elle part d'un fait, elle se place ainsi dans le monde de l'être et de la finitude, et il lui sera difficile de trouver, à partir de ce monde, le chemin de l'infini et du suprasensible ; si elle part de l'acte, elle est juste au point où les deux mondes se rejoignent et à partir duquel elle peut les embrasser d'un seul regard » [1].

Il s'agit donc de montrer le sujet de l' « acte » et, partant de son identité avec son objet, de comprendre toutes les formes dualistes du sujet-objet comme dérivées de cet « acte », comme ses produits. Ici pourtant se répète, à un niveau philosophiquement plus élevé, l'impossibilité de résoudre la question posée par la philosophie classique allemande. Dès l'instant, en effet, où surgit la question de l'essence concrète de ce sujet-objet identique, la pensée fait face au dilemme suivant : ce n'est d'une part que dans l'acte éthique, dans la relation du sujet (individuel) - agissant moralement - avec lui-même que peut être découverte réellement et concrètement cette structure de la conscience, cette relation à son objet ; d'autre part, la dualité infranchissable entre la forme autoproduite mais purement tournée vers l'intérieur (forme de la maxime éthique chez Kant) et la réalité étrangère à l'entendement et au sens, la donnée, l'expérience, s'impose de façon encore plus abrupte à la conscience éthique de l'individu agissant qu'au sujet contemplatif de la connaissance.

On sait que Kant est resté au niveau de l'interprétation philosophique critique des faits éthiques dans la conscience individuelle. Cela a eu pour conséquence, premièrement, que ce fait s'est métamorphosé en une simple facticité [2], trouvée et ne pouvant plus être pensée comme « produite » ; deuxièmement, que la « contingence intelligible » du « monde extérieur » soumis aux lois (le la nature en a encore été accrue. Le dilemme de la liberté et de la nécessité, du volontarisme et du fatalisme, au lieu d'être résolu concrètement et réellement, a été conduit sur une voie méthodologique secondaire : c'est-à-dire que la nécessité impiétéable des lois est maintenue pour le « monde extérieur » [3] pour la nature, et que la liberté, l'autonomie, qui doit être fondée par la découverte de la sphère éthique, se réduit à la liberté du point de vue dans l'appréciation des faits intérieurs dont tous les fondements et toutes les conséquences, même en ce qui concerne leurs éléments psychologiques constitutifs, sont intégralement soumis au mécanisme fataliste de la nécessité objective [4]. La troisième conséquence en est que la dualité du phénomène et de l'essence (qui coïncide chez Kant avec celle de la nécessité et de la liberté), au lieu d'être surmontée, au lieu d'aider, dans son unité rétablie, à fonder l'unité du monde, est transportée dans le sujet lui-même : le sujet

---

1 Deuxième introduction à la Doctrine de la science. La terminologie de Fichte, changeante d'une oeuvre à l'autre, ne doit pas cacher qu'il s'agit toujours, en réalité, du même problème.

2 Cf. *Critique de la raison pratique*.

3 « Or la nature est, pour l'entendement commun, l'existence des choses soumises à, des lois ». Ibid.

4 Ibid.

aussi est divisé en phénomène et en noumène, et la dualité irrésolue, insoluble et éternisée dans son caractère insoluble, de la liberté et de la nécessité, pénètre jusque dans sa structure la plus intime. Quatrièmement, l'éthique ainsi fondée devient par conséquent purement formelle, vide de tout contenu. Puisque tous les contenus qui nous sont donnés appartiennent au monde de la nature et par suite sont soumis inconditionnellement aux lois objectives du monde phénoménal, la validité des normes pratiques ne petit se rapporter qu'aux formes de l'action intérieure en général. Dès l'instant où cette éthique entreprend de se concrétiser, c'est-à-dire de mettre sa validité à l'épreuve de problèmes concrets particuliers, elle est contrainte d'emprunter les contenus déterminés des actions particulières au monde des phénomènes, aux systèmes de concepts qui élaborent ces phénomènes et restent entachés de leur « contingence ». Le principe de la production est défaillant dès l'instant où il faut produire à partir de lui le premier contenu concret. Et J'éthique de Kant ne peut nullement se dérober à cette tentative. Elle tente, à vrai dire, de trouver - au moins négativement - dans le principe de non-contradiction ce principe formel en même temps que déterminateur et producteur de contenu. Toute action contraire aux normes éthiques renfermerait en elle-même une contradiction ; il appartiendrait par exemple à l'essence d'un dépôt de ne pas être détourné, etc. Hegel, toutefois, demandait déjà à juste titre : « S'il n'y avait pas de dépôt du tout, quelle contradiction y aurait-il là ? S'il n'y a pas de dépôt, cela contredira à d'autres déterminations nécessaires ; de même que l'existence d'un dépôt sera liée à d'autres déterminations nécessaires et sera ainsi elle-même nécessaire. Mais on ne doit pas invoquer d'autres buts et d'autres raisons matérielles, la forme immédiate du concept doit décider de la justesse de l'une ou de l'autre des deux hypothèses. Mais pour la forme, chacune des déterminations opposées est aussi indifférente que l'autre ; toutes deux peuvent être comprises comme qualité et cette compréhension peut s'exprimer comme loi » [1].

La problématique éthique de Kant nous ramène ainsi au problème méthodologique, toujours insurmonté, de la chose en soi. Nous avons déjà défini l'aspect philosophiquement significatif, l'aspect méthodologique de ce problème, comme problème de la relation entre forme et contenu, comme problème de l'irréductibilité de la facticité, comme problème de l'irrationalité de la matière. L'éthique formelle de Kant, taillée à la mesure de la conscience individuelle, peut certes, ouvrir une perspective métaphysique pour la solution du problème de la chose en soi, en faisant apparaître à l'horizon, sous forme de postulats de la raison pratique, tous les concepts, décomposés par la dialectique transcendantale, d'un monde compris comme totalité ; cependant, la tentative de solution subjective et pratique reste méthodologiquement enfermée dans les mêmes limites que la problématique objective et contemplative de la critique de la raison.

Ainsi s'éclaire pour nous un nouvel et significatif aspect structurel de cet ensemble de problèmes : pour surmonter l'irrationalité dans le problème de la chose en soi, il ne suffit pas d'essayer de dépasser l'attitude contemplative ; il apparaît - en posant la question de manière

---

1 Uber die wissenschaflichen Behandlungsarten des Naturrechts. De même : « Car elle est l'abstraction absolue de toute matière du vouloir; tout contenu pose une hétéronomie du libre arbitre ». Ou bien, de façon encore plus claire, dans la Phénoménologie de l'Esprit - « Car le pur devoir est... tout simplement indifférent à tout contenu et supporte tout contenu. »

plus concrète - que l'essence de la pratique réside dans la suppression de l'indifférence de la forme à l'égard du contenu, indifférence où se reflète méthodologiquement le problème de la chose en soi. Le principe de la pratique, comme principe de la philosophie, n'est donc réellement. trouvé que lorsqu'on indique en même temps un concept de forme dont la validité n'ait plus pour fondement et condition méthodologique cette pureté par rapport à toute détermination de contenu, cette pure rationalité. Le principe de la pratique doit donc, comme principe de transformation de la réalité, être taillé à la mesure du substrat matériel et concret de l'action, pour pouvoir agir sur lui quand il entre en vigueur.

Seule cette façon de poser la question permet d'une part la séparation nette entre l'attitude intuitive, théorique, contemplative et la praxis, et d'autre part elle permet aussi de comprendre comment ces deux sortes d'attitude se rapportent l'une à l'autre et comment on a pu tenter de résoudre les antinomies de la contemplation à l'aide du principe pratique. Théorie et praxis se rapportent effectivement aux mêmes objets, car tout objet est donné comme complexe indissoluble de forme et de contenu. Cependant, la diversité des attitudes du sujet oriente la pratique vers ce qu'il y a de qualitativement unique, vers le contenu, vers le substrat matériel de chaque objet. Or, la contemplation théorique - comme nous avons essayé de le montrer - nous en écarte. Car la clarification théorique, la domination théorique de l'objet atteignent leur sommet justement quand elles font ressortir toujours plus nettement les éléments formels, détachés de tout contenu (de toute « facticité contingente »). Tant que la pensée procède « naïvement », c'est-à-dire tant qu'elle croit pouvoir extraire les contenus à partir des formes elles-mêmes et leur attribue de cette façon des fonctions métaphysiques actives, ou bien tant qu'elle saisit le matériel étranger aux formes - de façon également métaphysique - comme inexistant, ce problème ne surgit pas. La praxis apparaît entièrement subordonnée à la théorie et à la contemplation [1]. Dès l'instant, cependant, où cette liaison indissoluble entre l'attitude contemplative du sujet et le caractère purement formel de la connaissance devient consciente, il faut soit renoncer à résoudre le problème de l'irrationalité (question du contenu, du donné, etc.), soit chercher la solution en direction de la praxis.

C'est encore chez Kant que cette tendance trouve sa formulation la plus claire. Lorsque Kant dit que « l'être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire le concept de quelque chose qui pourrait s'ajouter au concept d'une chose » [2], il exprime cette tendance et toutes ses conséquences avec une telle force qu'il est contraint de poser, comme seule autre perspective possible en dehors de sa doctrine de la structure conceptuelle, la dialectique des concepts en mouvement. « Car sinon, il n'existerait pas dans le concept cela même que j'y ai pensé, mais davantage, et je ne pourrais pas dire que c'est précisément l'objet de mon concept qui existe. » Il a échappé, tant à Kant lui-même qu'aux critiques de sa critique de la preuve ontologique, que Kant décrit ainsi -d'une manière évidemment négative et déformée, résultat du point de vue de la pure contemplation - la structure de la vraie praxis en tant que

---

1 C'est tout à fait clair chez les Grecs. Cependant, même les premiers grands systèmes des temps modernes, avant tout celui de Spinoza, révèlent cette structure.

2 Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu.

dépassement des antinomies du concept d'être. Nous venons de montrer que malgré tous ses efforts en sens inverse, sa morale nous ramène aux limites de la contemplation abstrayante. Hegel dévoile, dans sa critique de ce passage, le fondement méthodologique de cette théorie : « Pour ce contenu considéré comme isolé, il est en fait indifférent d'être ou ne de pas être il n'y a en lui aucune différence entre l'être et le non-être cette différence ne le touche point... De façon plus générale, les abstractions d'être et de non-être cessent toutes deux d'être des abstractions en acquérant un contenu déterminé. L'être est alors réalité... » ; autrement dit, le but que Kant fixe à la connaissance, est de décrire la structure de la connaissance qui manie de « purs systèmes de lois », isolés méthodologiquement, dans un milieu méthodologiquement isolé et rendu homogène. (Dans l'hypothèse de la vibration de l'éther, par exemple, dans la physique, l' « être » de l'éther n'apporterait en fait rien de nouveau à son concept.) Dès l'instant, cependant, où l'objet est saisi comme partie d'une totalité concrète, dès l'instant où il devient clair qu'à côté du concept formel et limitatif d'être inhérent à cette pure contemplation on peut encore concevoir, il est même nécessaire de concevoir, d'autres niveaux de la réalité (être [Dasein], existence [Existenz], réalité [Realität], etc., chez Hegel), la preuve de Kant s'effondre : elle n'est plus que la détermination limite de la pensée purement formelle. Dans sa thèse de doctorat [1] Marx a d'ailleurs fait passer, de manière plus concrète et plus conséquente que Hegel, la question de l'être et des gradations de ses significations dans le domaine de la réalité historique, de la praxie concrète. « L'ancien Moloch n'a-t-il pas régné ? L'Apollon de Delphes n'était-il pas une puissance réelle dans la vie des Grecs? Ici aussi la critique de Kant ne veut rien dire. » Malheureusement cette pensée ne fut pas conduite par Marx jusqu'à ses ultimes conséquences logiques, quoique la méthode des oeuvres de la maturité opérât constamment avec ces concepts de l'être situés à plusieurs niveaux de la pratique.

Or, plus cette tendance kantienne devient consciente, plus le dilemme est inévitable. Car le concept formel de l'objet de la connaissance dégagé de façon tout à fait pure, la cohésion mathématique, la nécessité des lois de la nature comme idéal de connaissance, transforment la connaissance de plus en plus en une contemplation méthodologiquement consciente des purs ensembles formels, des « lois » qui fonctionnent dans la réalité objective, sans intervention du sujet. Par suite, la tentative pour éliminer l'élément irrationnel inhérent au contenu n'est plus dirigée seulement vers l'objet, mais, dans une mesure sans cesse croissante, également vers le sujet. L'élucidation critique de la contemplation tend toujours plus énergiquement à supprimer intégralement de sa propre attitude tous les moments subjectifs et irrationnels, tout élément anthropomorphe, à détacher toujours plus énergiquement de l' « homme » le sujet de la connaissance et à le transformer en un sujet pur, purement formel.

Apparemment, cette définition de la contemplation contredit notre exposé antérieur du problème de la connaissance comme connaissance de ce qui a été produit par « nous ». Elle le contredit effectivement. Mais cette contradiction est propre à jeter une nouvelle lumière

---

1 Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure.

sur la difficulté de ce problème et sur les voies possibles vers une solution. Car la contradiction ne réside pas dans l'incapacité des philosophes à analyser de façon univoque les faits en présence desquels ils se trouvent, elle est bien plutôt l'expression en pensée de la situation objective elle-même, qu'ils ont pour tâche de comprendre. Autrement dit, la contradiction qui s'est fait jour ici entre la subjectivité et l'objectivité des systèmes formels modernes et rationalistes, les enchevêtrements et les équivoques que recèlent leurs concepts de sujet et d'objet, l'incompatibilité entre leur essence de systèmes « produits » par « nous » et leur nécessité fataliste étrangère à l'homme et éloignée de l'homme, ne sont rien d'autre que la formulation logique et méthodologique de l'état de la société moderne ; car, d'une part, les hommes brisent, dissolvent et abandonnent toujours plus les liens simplement « naturels », irrationnels et « effectifs », mais, d'autre part et simultanément, ils élèvent autour d'eux, dans cette réalité créée par eux-mêmes, « produite par eux-mêmes », une sorte de seconde nature dont le déroulement s'oppose à eux avec la même impitoyable conformité à des lois que le faisaient autrefois les puissances naturelles irrationnelles (plus précisément : les rapports sociaux qui leur apparaissaient sous cette forme). « Leur propre mouvement social, dit Marx, possède pour eux la forme d'un mouvement des choses, sous le contrôle desquelles ils se trouvent au lieu de les contrôler. »

Il s'ensuit que l'inexorabilité des puissances non maîtrisées prend un caractère entièrement nouveau. C'était autrefois la puissance aveugle d'un destin irrationnel en son fondement, le point où cesse toute possibilité d'une faculté humaine de connaître, où commence la transcendence absolue, le règne de la foi, etc. [1]. Maintenant, par contre, cette inexorabilité apparaît comme la conséquence nécessaire de systèmes de lois connus, connaissables, rationnels, comme une nécessité qui, certes, ainsi que la philosophie critique le reconnaît clairement a l'inverse de ses devanciers dogmatiques, ne peut être comprise dans son fondement dernier ni dans sa totalité englobante, mais dont les parties - le cercle vital dans lequel les hommes vivent - sont toujours plus pénétrées, calculées, prévues. Ce n'est absolument pas par hasard que, dès le début de l'évolution philosophique moderne, les mathématiques universelles apparaissent comme idéal de connaissance, comme tentative pour créer un système rationnel de relations qui englobe toutes les possibilités formelles, toutes les proportions et relations de l'existence rationalisée, à l'aide duquel tout ce qui apparaît peut - indépendamment de sa différenciation matérielle et réelle -devenir objet d'un calcul exact. [2]

---

1 À partir de ce fondement ontologique, on peut comprendre le point de départ, si étrange pour la pensée moderne, de la pensée dans les états « naturels », par exemple le credo ut intelligam d'Anselme de Canterbury ou la démarche de la pensée indienne (« De celui-là seul qu'il choisit. il est compris », est-il dit de Atman). Le doute méthodique de Descartes, point de départ de la pensée exacte, n'est que la formulation la plus aiguë de cette opposition si consciemment ressentie au début de l'époque moderne. Elle réapparaît depuis Galilée jusqu'à Bacon chez tous les penseurs importants.

2 Sur l'histoire de cette mathématique universelle, cf. Cassirer, ouvrage cité. Sur le lien entre cette mathématisation de la réalité et la « pratique » bourgeoise du calcul des résultats à attendre des « lois », cf. Lange, Histoire du matérialisme, passages sur Hobbes, Descartes, Bacon, etc.

Dans cette conception la plus nette et par suite la plus caractéristique de l'idéal moderne de la connaissance, la contradiction indiquée plus haut se montre au grand jour. Car le fondement de ce calcul universel ne peut rien être d'autre que la certitude que seule une réalité prise dans les filets de tels concepts peut réellement être maîtrisée par nous. Par ailleurs, même si l'on suppose une réalisation complète et sans lacunes de cette mathématique universelle, cette domination de la réalité ne peut rien être d'autre que la contemplation objectivent correcte de ce qui résulte -nécessairement et sans notre intervention - de la combinatoire abstraite de ces relations et proportions. Cette contemplation semble, il est vrai, toucher de près l'idéal philosophique de la connaissance le plus répandu (Grèce, Inde). Le caractère particulier de la philosophie moderne ne ressort en pleine clarté que si l'on considère de façon critique les conditions permettant de réaliser cette combinatoire universelle. Car ce n'est que par la découverte de la « contingence intelligible » de ces lois que naît la possibilité de se mouvoir « librement » à l'intérieur du champ d'action de tels systèmes de lois qui se recouvrent ou ne sont. pas complètement connus. Il s'agit maintenant de voir que si l'on prend l'action au sens déjà indiqué de transformation de la réalité, d'orientation vers l'essentiel qualitatif, vers le substrat matériel de l'action, cette attitude est encore bien plus contemplative que par exemple l'idéal de connaissance de la philosophie grecque [1]. Car cette « action » consiste à calculer d'avance aussi loin que possible, à saisir par le calcul l'effet probable de ces lois et à faire prendre au sujet de l' « action » une position dans laquelle ces effets offrent, pour ses buts, les meilleures chances de succès. Il est donc clair, d'une part, que la possibilité d'une telle prévision est d'autant plus grande que la réalité est rationalisée de part en part, que chacun de ses phénomènes peut être saisi comme intégré dans le système de ces lois. Mais il est, d'autre part, également clair que plus la réalité et l'attitude à son égard du sujet « agissant » se rapprochent de ce type, plus aussi le sujet se transforme en organe visant la saisie des résultats possibles de systèmes de lois connus et plus son « activité » se limite à se placer au point de vue à partir duquel ces résultats (d'eux-mêmes et sans son intervention) se déploient pour lui, conformément à ses intérêts. L'attitude du sujet devient - au sens philosophique - purement contemplative.

Cependant il se révèle que toutes les relations humaines sont de la sorte amenées au niveau des systèmes de lois naturelles ainsi conçues. Il a été Plusieurs fois souligné, dans ces pages, que la nature est une catégorie sociale. Certes, il semble à l'homme moderne, qui part immédiatement des formes idéologiques achevées, de leurs effets en présence desquels il se trouve et qui influencent profondément toute son évolution mentale, qu'une conception comme celle qui vient d'être esquissée applique simplement à la société les concepts formés et acquis dans les sciences de la nature. Hegel disait déjà, dans sa polémique de jeunesse contre Fichte, que son État est « une machine », son substrat « une pluralité ... atomistique dont les éléments... sont une quantité de points ... Cette substantialité absolue des points fonde dans la philosophie pratique un système d'atomisme où, comme dans l'atomisme de la

---

1 Car la théorie platonicienne des idées était indissolublement reliée - reste à savoir si c'était à bon droit - tant à la totalité qu'à l'existence qualitative du donné. La contemplation signifie au moins un éclatement des liens qui maintiennent l' « âme » prisonnière de la limitation empirique. L'idéal stoïcien de l'ataraxie montre bien davantage cette contemplation tout à fait pure, abstraction faite, bien sûr, de sa liaison paradoxale avec une « activité » fiévreuse et ininterrompue.

nature, un entendement étranger aux atomes devient loi » [1]. Ces descriptions de la société moderne et ces tentatives pour la maîtriser en pensée reviennent sans cesse au cours de l'évolution ultérieure ; cela est trop connu pour qu'il faille ici le confirmer par des exemples. Ce qui est plus important, c'est que la vue d'un rapport inverse n'a pas fait défaut non plus. Après Hegel qui avait déjà clairement reconnu dans les « lois de la nature » leur aspect civique et combatif, Marx montre que « Descartes avec sa définition des animaux-machines voit avec les yeux de la période des manufactures, alors qu'au Moyen-âge l'animal était un auxiliaire de l'homme » [2] ; et il ajoute quelques indications sur l'histoire des idées relatives à ces rapports. Ce même lien prend un caractère encore plus net et principiel chez Tönnies : « La raison abstraite, sous un certain angle, est la raison scientifique, et son sujet est l'homme objectif, qui connaît des relations, c'est-à-dire l'homme qui pense conceptuellement. Et, par suite, les concepts scientifiques, qui, par leur origine ordinaire et leurs propriétés réelles, sont des jugements, par lesquels des noms sont donnés aux complexes de sensations, se comportent à l'intérieur de la science comme les marchandises au sein de la société. Ils se rassemblent dans le système comme les marchandises sur le marché. Le concept scientifique suprême ne renfermant plus le nom de quelque chose de réel équivaut à l'argent ; le concept d'atome par exemple ou celui d'énergie » [3]. Ce ne peut être ici notre tâche d'étudier de plus près la priorité conceptuelle ou la liaison causale et historique entre système de lois naturelles et capitalisme. (L'auteur de ces lignes ne veut pourtant pas cacher qu'à son avis la priorité revient à l'évolution économique capitaliste.) Il s'agit seulement (le comprendre clairement que d'une part toutes les relations humaines (comme objets de l'activité sociale) prennent de plus en plus les formes d'objectivité des éléments abstraits des concepts formés par les sciences de la nature, des substrats abstraits des lois de la nature et que, d'autre part, le sujet de cette « activité » adopte toujours plus, également, une attitude de pur observateur de ces processus artificiellement abstraits, d'expérimentateur, etc.

Qu'il me soit permis de faire une digression sur les remarques de Friedrich Engels à propos du problème de la chose en soi, parce que ces remarques, bien qu'elles ne se rapportent pas directement à notre problème, ont influencé l'interprétation de ce concept dans les milieux marxistes et qu'en ne les interprétant pas correctement on pourrait facilement laisser subsister des malentendus. Engels dit : « La réfutation la plus frappante de cette lubie, comme de toutes les lubies philosophiques, c'est la praxis, à savoir l'expérience et l'industrie. Si nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le faisant nous-mêmes, en le produisant à partir de ses conditions et, par dessus le marché, en le faisant

---

1 Différence des systèmes de Fichte et de Schelling. Toute théorie « atomiste » de la société ne représente que le reflet idéologique de cette société pour le point de vue bourgeois ; c'est ce que Marx a démontré clairement contre Bruno Bauer [in Idéologie Allemande]. Cette constatation ne supprime cependant pas 11 « objectivité » de telles conceptions : elles sont en effet la forme nécessaire de la conscience que l'homme réifié a de son attitude vis-à-vis de la société.

2 *Kapital*, I, 354.

3 *Communauté et société*.

servir à nos buts, c'en est fini de l'insaisissable « chose en soi » kantienne. Les substances chimiques produites dans les organismes végétaux et animaux restèrent de telles « choses en soi » jusqu'à ce que la chimie organique commençât à les préparer l'une après l'autre ; alors la « chose en soi » devint une chose pour nous, comme par exemple la matière colorante de la garance, l'alizarine, que nous ne faisons plus pousser dans les champs sous forme de racines de garance, mais que nous produisons beaucoup plus simplement et à meilleur marché à partir du goudron de houille » [1]. Il faut avant tout corriger une inexactitude de terminologie, presque incompréhensible chez un connaisseur de Hegel comme Engels. Pour Hegel, « en soi » et « pour nous » ne sont aucunement des contraires, mais, à l'inverse, des corrélats nécessaires. Si quelque chose est donné simplement « en soi », cela signifie pour Hegel que c'est. donné simplement « pour nous ». Le contraire du « pour nous ou en soi » [2] est bien plutôt le « pour soi », cette sorte de position où l'être-pensé de l'objet, signifie en même temps la conscience de soi de l'objet [3]. Par ailleurs, c'est méconnaître totalement la théorie kantienne de la connaissance que de supposer que le problème de la chose en soi implique une limite à la possibilité d'un élargissement concret de nos connaissances. Au contraire, Kant, qui partait méthodologiquement de la science de la nature la plus avancée à l'époque, l'astronomie de Newton, et avait taillé sa théorie de la connaissance justement à la mesure de celle-ci et de ses possibilités de progrès, admet donc nécessairement la possibilité illimitée d'élargissement de cette méthode. Sa Critique se rapporte seulement à ceci, que même la connaissance achevée de l'ensemble des phénomènes ne serait précisément qu'une connaissance des phénomènes (par opposition à la chose en soi); car, même la connaissance achevée de l'ensemble des phénomènes ne pourrait jamais surmonter la limite structurelle de cette connaissance - c'est-à-dire selon notre formulation, les antinomies de la totalité et les antinomies des contenus. Kant a résolu, de manière suffisamment claire, la question de l'agnosticisme, le problème de Hume (et de Berkeley, auquel il pense particulièrement, sans le nommer), dans la partie qui traite de la Réfutation de l'idéalisme [4]. Le malentendu le plus profond, chez Engels, consiste en ce qu'il appelle praxis - au sens de la philosophie dialectique -l'attitude propre à l'industrie et à l'expérimentation. Or, justement l'expérimentation est le comportement le plus purement contemplatif. L'expérimentateur crée un milieu artificiel, abstrait, pour pouvoir observer sans obstacles le jeu des lois à observer - sans que ce jeu soit troublé - en éliminant tous les éléments irrationnels et gênants, tant du côté du sujet que du côté de l'objet. Il s'efforce de réduire, autant que possible, le substrait matériel de son observation au « produit » purement rationnel, à la « matière intelligible » des mathématiques. Et quand Engels dit, à propos de l'industrie, que ce qui est ainsi « produit » est rendu utile à « nos buts », il semble pour un moment avoir oublié la structure fondamentale de la société capitaliste qu'il avait déjà décrite avec une clarté insurpassable

---

1 Feuerbach, in Marx-Engels, *Études philosophiques*, éd. sociales 1947, p. 23.

2 Par exemple, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface.

3 Marx utilise cette terminologie dans l'important passage sur le prolétariat que l'on cite souvent, dans ces pages aussi (*Misère de la philosophie*). Cf. sur l'ensemble de la question, les passages caractéristiques de la Logique et les critiques adressées à Kant en de nombreux endroits.

4 *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*.

dans son génial essai de jeunesse [1]. Il a oublié en effet qu'il s'agit, dans la société capitaliste, d' « une loi naturelle » « qui repose sur l'absence de conscience des participants ». L'industrie - en tant qu'elle pose des « buts » - n'est, au sens décisif, au sens historique et dialectique, qu'objet, et non pas sujet des lois naturelles sociales. Marx a caractérisé, à maintes reprises et avec insistance, le capitaliste (et il ne peut être question que de lui quand nous parlons d' « industrie » dans le passé ou le présent) comme un masque. Et quand il compare par exemple sa tendance à s'enrichir avec celle du thésauriseur, il souligne fortement que « ce qui, chez celui-ci, apparaît comme une manie individuelle, est, chez le capitaliste, un effet du mécanisme social dont il n'est qu'un rouage. En outre, l'évolution de la production capitaliste fait de l'accroissement continuel du capital investi dans une entreprise industrielle une nécessité, et la concurrence impose à tout capitaliste individuel les lois immanentes du mode de production capitaliste comme des lois extérieures contraignantes » [2]. Il va donc de soi, dans l'esprit du marxisme - que d'ordinaire Engels aussi interprète en ce sens - que l' « industrie », c'est-à-dire le capitaliste comme porteur du progrès économique, technique, etc., n'agit pas, mais est agi, et que son « activité » s'épuise dans l'observation et le calcul exacts des effets objectifs des lois sociales naturelles.

De tout cela il résulte - pour revenir à notre problème - que la tentative que représente le tournant de la philosophie critique, en direction de la pratique, pour résoudre les antinomies constatées dans la théorie, les rend au contraire éternelles [3]. Car, de même qu'en dépit de toute la rationalité et de la conformité à des lois de son mode d'apparition, la nécessité objective demeure dans une contingence insurmontable, vu que son substrat matériel demeure transcendant, de même la liberté du sujet, qui doit être ainsi sauvée ne peut échapper, étant une liberté vide, à l'abîme du fatalisme. « Des pensées sans contenu sont vides », dit Kant en guise de programme, à l'entrée de la Logique transcendantale, « des intuitions sans concepts sont aveugles ». La critique ne peut néanmoins réaliser l'interpénétration ainsi exigée entre forme et contenu que sous forme de programme méthodologique; elle ne peut que montrer, pour chacune des sphères séparées, le point où la pénétration réelle de la forme et du contenu devrait commencer, où elle commencerait si sa rationalité formelle pouvait lui permettre davantage que de prévoir par un calcul formel les possibilités formelles. La liberté n'est capable ni de briser la nécessité sensible du système de la connaissance, l'absence d'âme des lois fatalistes de la nature, ni de leur prêter un sens, et les contenus livrés par la raison connaissante, le monde connu par elle, ne sont pas plus en état de remplir de vie vivante les déterminations simplement formelles de la liberté. L'impossibilité de comprendre et de « produire » le lien de la forme et du contenu comme un

---

1 Lucàcs se réfère à *l'Esquisse d'une critique de l'économie politique*. (N. des Tr.)

2 Kapital, I, 555 ss. Cf. aussi, au sujet de la « fausse conscience » de la bourgeoisie, l'essai sur La conscience de classe.

3 C'est à cela que se rapporte la critique vigoureuse et réitérée de Hegel. Le rejet de l'éthique kantienne par Goethe renvoie également à ce problème, les motifs et par suite la terminologie étant évidemment différents. Que l'éthique de Kant ait pour tâche systématique de résoudre le problème de la chose en soi, c'est ce qui ressort des passages les plus divers (in Fondements de la métaphysique des moeurs, Critique de la raison pratique).

lien concret, et non simplement comme support d'un calcul purement formel, mène à l'insoluble dilemme de la liberté et de la nécessité, du volontarisme et du fatalisme. La conformité du devenir naturel à des lois « d'airain éternelles » et la liberté purement intérieure de la praxis morale individuelle apparaissent, à la fin de la Critique de la raison pratique, comme des fondements de l'existence humaine séparés et inconciliables, mais en même temps donnés irrévocablement dans leur séparation [1]. C'est la grandeur philosophique de Kant que de ne pas avoir dissimulé, dans les deux cas, le caractère insoluble du problème par une décision dogmatique et arbitraire dans quelque sens que ce soit, mais d'avoir dégagé ce caractère insoluble avec brutalité et sans atténuation.

3

Il ne s'agit guère ici - comme d'ailleurs dans toute la philosophie classique - de simples problèmes de pensée, de pures disputes entre érudits, et nous le voyons très clairement si nous remontons un peu plus haut dans l'histoire de ce problème, pour étudier cette même question à un niveau moins élaboré en pensée, mais plus proche réellement du fondement social de la vie, donc plus concret. La limite intellectuelle à laquelle s'est heurté le matérialisme bourgeois du XVIIIe siècle dans son effort pour comprendre le monde est soulignée très fortement par Plékhanov sous la forme de l'antinomie suivante : d'une part, l'homme apparaît comme un produit du milieu social, d'autre part, « le milieu social est produit par l' « opinion publique », c'est-à-dire par l'homme » [2]. L'antinomie que nous avons rencontrée dans le problème en apparence purement gnoséologique de la production, dans la question systématique du sujet de l' « action », du « producteur » de la réalité saisie unitairement, manifeste maintenant son fondement social. Et l'exposé de Plékhanov montre clairement aussi que la dualité des principes, principe contemplatif et principe pratique (individuel), où nous avons pu voir la première conquête de la philosophie classique et le point de départ pour une évolution ultérieure des problèmes, conduit vers cette antinomie. La problématique plus naïve et plus primitive de Holbach et de Helvétius permet cependant une vue encore plus claire du fondement vital qui constitue le support réel de cette antinomie. Il apparaît premièrement que, par suite du développement de la société bourgeoise, tous les problèmes de l'être social cessent de transcender l'homme et se manifestent comme des produits de l'activité humaine, par contraste avec la conception sociale du Moyen-âge et des débuts de l'époque moderne (Luther par exemple) ; deuxièmement, cet homme doit nécessairement être le bourgeois égoïste, individuel, artificiellement isolé par le capitalisme, et la conscience dont l'activité et la connaissance apparaissent comme la conséquence est une

---

1 Sur la parenté méthodologique entre ces deux principes, cf. l'essai sur Rosa Luxembourg, marxiste.

2 Contribution à l'histoire du matérialisme. Holbach et Helvétius sont très proches du problème de la chose en sot évidemment sous une forme encore naïve. Ibid.

conscience à la Robinson, isolée, individuelle [1] ; troisièmement, c'est pourtant justement ainsi qu'est supprimé le caractère d'activité de l'action sociale. Ce qui apparaît à première vue être une répercussion de la théorie sensualiste de la connaissance des matérialistes français (chez Locke, etc.), à savoir que « le cerveau n'est qu'une cire propre à recevoir toutes les impressions qu'on veut y mettre » (Holbach d'après Plékhanov) et que seule l'action consciente peut valoir comme activité, est, si l'on y regarde de plus près, une simple conséquence de la position de l'homme bourgeois dans le processus de production capitaliste. L'aspect fondamental de cette situation a déjà été souvent souligné par nous : l'homme de la société capitaliste est en face de la réalité « faite » - par lui-même (comme classe) comme devant une « nature » d'une essence étrangère à lui il est livré sans résistance à ses « lois », et son activité ne peut consister que dans l'utilisation à son profit (égoïste) du cours forcé des lois particulières. Mais même dans cette « activité », il reste - de par l'essence de la situation - objet et non sujet du devenir. Le champ d'action de son activité est ainsi totalement repoussé vers l'intérieur : d'une part dans la conscience relative aux lois que l'homme utilise, d'autre part dans la conscience relative à ses réactions intérieures face au déroulement des événements.

De cette situation résultent des enchevêtrements et des équivoques, essentiels et inévitables, dans les concepts décisifs pour la compréhension que l'homme bourgeois a de lui-même et de sa position dans le monde. Ainsi, le concept de nature prend un sens très chatoyant. Nous avons déjà indiqué la définition de la nature comme « ensemble des systèmes le lois » du devenir, définition dont Kant a donné la formulation la plus claire et qui reste semblable à elle-même depuis Kepler et Galilée jusqu'à aujourd'hui. A côté de ce concept, dont la croissance structurelle à partir de la structure économique du capitalisme a été mise en lumière à maintes reprises, se développe cependant un autre concept de nature, entièrement différent du premier et embrassant à son tour des sens divers, le concept-valeur. Ces deux concepts s'enchevêtrent indissolublement comme l'enseigne un regard sur l'histoire du droit naturel. Car la nature y comporte essentiellement un aspect de lutte révolutionnaire bourgeoise : l'essence « conforme à des lois », calculable, formellement abstraite, de la société bourgeoise en marche apparaît comme nature à côté du caractère artificiel, de l'arbitraire, de l'absence de règles du féodalisme et de l'absolutisme. Mais un sens tout autre, complètement opposé, du concept de nature - que l'on pense seulement à Rousseau - y mêle ses résonances. De plus en plus se développe le sentiment que les formes sociales (la réification) dépouillent l'homme de son essence d'homme, que plus la culture et la civilisation (c'est-à-dire le capitalisme et la réification) prennent possession de lui, moins il est en état d'être homme. Et la nature devient - sans qu'on ait pris conscience du renversement complet dans la signification de ce concept - le réceptacle où se rassemblent toutes les tendances intérieures agissant contre la mécanisation, la privation d'âme, la réification croissantes. Elle peut de la sorte prendre la signification de ce qui, par opposition aux formations artificielles

---

1 Nous ne pouvons pas tracer l'histoire des robinsonnades. Je renvoie simplement aux remarques de Marx (Contribution à la critique de l'économie politique) et à la subtile allusion de Cassirer au rôle de cette problématique dans la théorie de la connaissance de Hobbes (Ouvrage cité).

de la civilisation humaine, a eu une croissance organique et n'a pas été créé par l'homme [1]. Mais elle peut aussi être saisie comme cet aspect de l'intériorité humaine qui est resté nature ou, tout au moins, a la tendance, la nostalgie, de redevenir nature. « Elles sont, dit Schiller à propos des formes de la nature, ce que nous fûmes, elles sont ce que nous devons redevenir ». Ici cependant a surgi - inopinément et en liaison indissoluble avec les autres concepts - un troisième concept de nature, un concept dans lequel le caractère de valeur, la tendance à surmonter la problématique de l'existence réifiée ressortent tout à fait clairement. La nature est alors l'être humain authentique, l'essence vraie de l'homme libérée des formes sociales fausses et mécanisantes, l'homme en tant que totalité achevée, qui a surmonté ou surmonte intérieurement la scission entre théorie et praxis, entre raison et sensibilité, entre forme et matière ; pour cet homme la tendance à prendre forme n'est pas une rationalité abstraite laissant de côté les contenus concrets, car la liberté et la nécessité coïncident.

Il semble ainsi que nous avons trouvé ce que nous cherchions : le fondement de la dualité insurmontable de la raison pure et de la raison pratique, le fondement du sujet de l' « action » et de la « production » de la réalité comme totalité. Cette attitude (si nous comprenons comme nécessaire la multiplicité chatoyante des sens de ce concept éclairant, tout en la laissant comme elle est) ne doit pas être cherchée de façon mythologisante dans une construction transcendante ; elle ne se montre pas seulement comme un « fait d'âme », comme une nostalgie dans la conscience, mais possède aussi un champ concret et réel d'accomplissement : l'art. Ce n'est pas le lieu d'examiner en détail l'importance toujours croissante - pour la vision d'ensemble du monde -de la théorie de l'art et de l'esthétique dans l'histoire des problèmes à partir du XVIIIe siècle. Il s'agit uniquement pour nous - comme dans toute cette étude - de faire apparaître le fondement historique et social qui a donné à l'esthétique, à la conscience relative à l'art, une portée philosophiquement globale que l'art n'avait jamais pu posséder dans l'évolution antérieure. Cela n'implique évidemment pas que l'art lui-même aurait connu objectivement une époque de floraison incomparable. Objectivement, ce qui a été produit sur le plan artistique au cours de cette évolution ne soutient pas de loin, à l'exception de quelques cas tout à fait isolés, la comparaison avec les époques antérieures de floraison. Ce dont il s'agit, c'est de la portée théorique et systématique, de la portée philosophiquement globale qui revient pour cette époque au principe de l'art.

---

1 Cf. surtout la Critique du jugement, paragr. 42. L'exemple du rossignol réel et du rossignol imité a eu, par l'intermédiaire de Schiller, une forte influence sur toute la problématique ultérieure. Ce serait un problème historique très intéressant de voir comment le concept de « croissance organique » prend un accent toujours plus nettement réactionnaire comme mot d'ordre de lutte contre la réification, en passant par le romantisme allemand, l'école historique du droit, Carlyle, Ruskin, etc., mais cela sort du cadre de cette étude. L'important pour nous, c'est seulement la structure d'objet : ce sommet apparent de l'intériorisation de la nature implique précisément le renoncement total à la pénétrer réellement. L'état d'âme (Stimmung). comme forme du contenu, présuppose des objets tout aussi impénétrés et impénétrables (choses en soi) que la loi de la nature.

Ce principe est la création d'une totalité concrète en vertu d'une conception de la forme orientée justement vers le contenu concret de son substrat matériel, capable, par conséquent, de dissoudre la relation « contingente » des éléments au tout, de dépasser la contingence et la nécessité comme contraires simplement apparents. On sait que Kant, déjà, dans la Critique du jugement, a attribué à ce principe le rôle de médiation entre les contraires autrement inconciliables, la fonction d'achever le système. Cependant, cette tentative de solution ne pouvait pas s'en tenir à l'explication et l'interprétation du phénomène de l'art. C'était impossible, ne serait-ce que parce que le principe ainsi découvert était dès son origine - comme nous l'avons montré - lié aux divers concepts de nature de façon indissoluble, de sorte que sa destination la plus proche semblait être d'agir comme principe de solution pour l'ensemble des problèmes insolubles (sur le plan contemplatif et théorique ou éthique et pratique). Fichte [1] a ensuite exprimé, avec pénétration, sous forme de programme, la fonction méthodologique qui doit être attribuée à ce principe : l'art « transforme le point de vue transcendantal en point de vue commun », autrement dit, dans l'art, se trouve, dans un achèvement complet, ce qui pour la philosophie transcendantale paraissait être un postulat - problématique à bien des égards - de l'explication du monde ; l'art est la preuve que cette exigence de la philosophie transcendantale résulte nécessairement de la structure de la conscience de l'homme, qu'elle est ancrée de façon nécessaire et essentielle dans cette structure.

Cependant cette preuve est une question méthodologiquement vitale pour la philosophie classique qui - comme nous l'avons vu - devait se fixer pour tâche de découvrir et de montrer ce sujet de l' « action » dont la totalité concrète de la réalité peut être comprise comme le produit. Car c'est seulement si la possibilité d'une telle subjectivité dans la conscience et celle d'un principe forme], qui ne soit plus marqué par l'indifférence vis-à-vis du contenu (et de tous les problèmes de la chose en soi, de la « contingence intelligible », etc., qui en résultent), peuvent être prouvées dans la réalité, qu'est donnée la possibilité méthodologique de sortir concrètement du rationalisme formel et, grâce à une solution logique du problème de l'irrationalité (problème de la relation de la forme au contenu), de poser le monde pensé, comme système achevé, concret, plein de sens, « produit » par nous, parvenu en nous à la conscience de soi. C'est pourquoi cette découverte du principe de l'art soulève en même temps le problème de Il « entendement intuitif », pour lequel le contenu n'est pas donné, mais « produit » et qui - selon les paroles de Kant [2] - est spontané (c'est-à-dire actif) et non

---

1 Système de la doctrine des moeurs. Ce serait une tâche très intéressante et féconde de montrer comment la philosophie classique de la nature, si rarement comprise dans sa méthode, se développe nécessairement à partir de cette situation. Ce n'est Das par hasard que la philosophie de la nature de Goethe est née en réaction contre le « viol » de la nature par Newton et qu'elle fut déterminante pour la problématique de toute l'évolution ultérieure. Or les deux choses ne peuvent se comprendre qu'à partir de la relation entre l'homme, la nature et l'art ; le retour méthodologique à la philosophie qualitative de la nature (de la Renaissance), premier combat contre le concept mathématique de nature. ne se clarifie qu'à partir de ce contexte.

2 Critique du Jugement, § 77.

réceptif (c'est-à-dire contemplatif), non seulement dans la connaissance, mais aussi dans l'intuition. Si cela ne doit, pour Kant même, que montrer le point à partir duquel le système pourrait être fermé et achevé, ce principe et l'exigence, qui en résulte, d'un entendement intuitif pourvu d'intuition intellectuelle, deviennent chez ses successeurs les fondements de la systématique philosophique.

Pourtant le besoin qui a conduit à cette problématique et la fonction attribuée à la solution de ses problèmes apparaissent dans les écrits esthétiques de Schiller encore plus clairement que dans les systèmes philosophiques où la construction purement intellectuelle recouvre parfois, pour un regard superficiel, le fondement vital d'où ces problèmes ont jailli. Quand Schiller pose le principe esthétique comme instinct de jeu (par opposition à l'instinct formel et à l'instinct matériel dont l'analyse contient comme d'ailleurs tous les écrits esthétiques de Schiller beaucoup de choses précieuses sur la question de la réification), il souligne ceci : « Car, il faut le dire enfin une bonne fois, l'homme ne joue que là où il est homme au plein sens du mot et il n'est totalement homme que là où il joue » [1]. Or, quand Schiller étend le principe esthétique bien au-delà de l'esthétique et cherche en lui la clef de la solution à la question du sens de l'existence sociale de l'homme, la question fondamentale de la philosophie classique apparaît au grand jour. Il est reconnu que l'être social anéantit l'homme en tant qu'homme; en même temps est montré le principe selon lequel l'homme socialement anéanti, morcelé, divisé en systèmes partiels doit être recréé en pensée. Si nous pouvons ici clairement apercevoir le problème fondamental de la philosophie classique, nous voyons, en même temps que l'aspect grandiose de son entreprise et la perspective féconde de sa méthode, la nécessité de son échec. Car, tandis que les penseurs antérieurs s'en étaient tenus naïvement aux formes de pensée de la réification ou avaient tout au plus (comme dans les exemples cités par Plekhanov) été amenés à des contradictions objectives, la problématique de l'être social de l'homme capitaliste entre maintenant vigoureusement dans la conscience.

« Lorsque le pouvoir d'unification, dit Hegel, disparaît de la vie de l'homme et que les contraires perdent leur relation et leur interaction vivantes et acquièrent l'autonomie, naît le besoin de la philosophie » [2]. Mais, simultanément, apparaît la limite assignée à cette tentative. Limite objective, car question et réponse sont dès l'abord limitées au plan de la pure pensée. Cette limite est objective dans la mesure où elle recèle le dogmatisme de la philosophie critique : bien que cette philosophie ait été conduite méthodologiquement au-delà des limites de l'entendement formellement rationnel et discursif et soit ainsi devenue critique par rapport à des penseurs comme Spinoza et Leibniz, son attitude fondamentale méthodologique reste cependant rationaliste, le dogme de la rationalité reste intact et

---

1 Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, XVe lettre.

2 Différence des systèmes de Fichte et de Schelling.

insurmonté [1]. Cette limite est subjective, car le principe ainsi découvert dévoile, en devenant conscient, les frontières étroites de sa validité. Si l'homme n'est totalement homme que « là où il joue », on peut certes, à partir de là, saisir l'ensemble des contenus vitaux et, dans la forme esthétique, comprise aussi largement que possible, les arracher à l'action mortelle du mécanisme réifiant. Ils ne sont, cependant arrachés à cette action mortelle que dans la mesure où ils deviennent esthétiques. Autrement dit, soit le monde doit être esthétisé, ce qui signifie se dérober au problème proprement dit et transformer à nouveau et d'une autre manière le sujet en un sujet purement contemplatif, réduisant à néant Y « action » ; soit le principe esthétique est élevé au rang de principe façonnant la réalité objective, mais alors il faut mythologiser l'entendement intuitif ainsi découvert [2].

Cette tendance mythologisante quant au problème de la production devient - à partir de Fichte - d'autant plus une nécessité méthodologique, une question vitale de la philosophie classique, que la position critique est contrainte, parallèlement aux antinomies qu'elle dévoile dans la réalité qui nous est donnée et dans notre rapport avec elle, de disloquer aussi en pensée le sujet (c'est-à-dire de reproduire en pensée, mais en contribuant ainsi à l'accélérer, sa dislocation dans la réalité objective). Hegel ironise souvent sur l' « âme-sac » de Kant, dans laquelle se trouvent les diverses « facultés » (théorique, pratique, etc.) et d'où elles doivent être « tirées ». Pour surmonter cette dispersion du sujet en parties autonomisées, dispersion dont Hegel non plus ne peut nier la réalité empirique et même la nécessité, il n'y a pas d'autre voie que celle de la production de cette dislocation, de cette dispersion à partir d'un sujet. concret et total. L'art montre, comme nous l'avons vu, les deux faces de Janus, et il s'agit, par la découverte de l'art, soit d'accroître d'un nouveau domaine la dislocation du sujet, soit d'abandonner le terrain sûr du dévoilement concret de la totalité et (utilisant l'art tout au plus comme un exemple) d'attaquer le problème de la « production » du côté du sujet. Il ne s'agit

---

1 Dans l'opposition à cette attitude réside le noyau réel de la dernière philosophie de Schelling. La méthode de la pensée mythologisante s'y transforme pourtant déjà en Dure réaction. La pensée de Hegel qui amène - comme on le montrera - la méthode rationaliste à son point absolument culminant, ne peut plus être dépassé que par une relation entre la pensée et l'être qui ne soit plus contemplative, que dans le dévoilement concret du sujet-objet identique. Schelling entreprend la tentative absurde d'aller jusqu'au bout de ce chemin; il le fait uniquement en pensée et suivant une direction inverse ; ainsi, comme tous les épigones de la philosophie classique, magnifie-t-il l'irrationalité vide et aboutit-il à une mythologie réactionnaire.

2 Sans pouvoir entrer plus à fond dans l'histoire des problèmes, je voudrais indiquer que c'est ici qu'aurait méthodologiquement sa place une étude des problèmes du romantisme. Des concepts, comme celui bien connu mais rarement compris de l' « ironie », ont leur origine dans cette situation. Solger, en particulier, très injustement méconnu, avec sa problématique pénétrante et en tant que précurseur de la méthode dialectique, prend, à côté de Fr. Schlegel, entre Schelling et Hegel, une place à peu près semblable à celle de Maimon entre Kant et Fichte. Le rôle de la mythologie dans l'esthétique de Schelling s'éclaire aussi à partir de cet état des problèmes. Le lien étroit entre une telle problématique et le concept de nature comme état d'âme (Stimmung) saute aux yeux. La conception du monde réellement critique et artistique, non métaphysiquement hypostasiée, conduit à une dislocation encore plus profonde de l'unité du sujet et donc à une multiplication des symptômes de réification, comme le montre l'évolution de la conception moderne et conséquente de l'art (Flaubert, Konrad, Fiedler, etc.). Cf., sur le plan méthodologique, mon essai Die Sublekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik ; in Logos, année IV.

donc plus - comme pour Spinoza - de produire la cohésion objective de la réalité selon le modèle de la géométrie. Cette production vaut bien plutôt comme présupposition et comme tâche de la philosophie. Cette production est indubitablement donnée (« Il y a des jugements synthétiques a priori - comment sont-ils possibles ? », telle est déjà la question de Kant), il s'agit de déduire l'unité - non donnée - de cette forme de production se dispersant en diversité, comme produit d'un sujet producteur ; en dernière analyse donc, de produire le sujet du « producteur ».

4

La problématique dépasse maintenant la pure théorie de la connaissance qui n'a entrepris que de rechercher les « conditions de possibilité » des formes de la pensée et de l'action données dans « notre » réalité. Sa tendance philosophique, l'effort pour surmonter la dislocation réifiée du sujet et la rigidité et impénétrabilité - également réifiées - de ses objets, apparaît ici sans équivoque. Goethe, décrivant l'influence que Hamann a exercée sur son évolution, a exprimé clairement cette exigence : « Tout ce que l'homme entreprend de réaliser, que ce soit produit par l'action, par la parole ou autrement, doit jaillir de l'ensemble de ses forces réunies ; tout ce qui est partiel doit être rejeté » [1]. Mais tandis que s'opère une orientation manifeste vers l'homme morcelé qui doit être unifié orientation qui se faisait déjà jour dans le rôle central du problème de l'art, les significations diverses que revêt le « nous » du sujet aux divers niveaux ne peuvent pas non plus rester cachées. La problématique a pénétré de façon plus aiguë dans la conscience même, l'enchevêtrement des problèmes et les équivoques a demi-conscientes peuvent plus difficilement se produire que pour le concept de nature, et cela rend la situation encore plus difficile. Le rétablissement de l'unité du sujet, le salut de l'homme, sur le plan de la pensée, passent ici consciemment par la dislocation et le morcellement. Les figures du morcellement sont maintenues comme étapes nécessaires vers l'homme rétabli et se dissolvent en même temps dans l'inessentialité en acquérant leur juste relation à la totalité saisie, en devenant dialectiques. « Les contraires, dit Hegel, qui s'exprimaient auparavant sous la forme de l'esprit et de la manière, de l'âme et du corps, de la foi et de l'entendement, de la liberté et de la nécessité, etc., et de bien des manières encore dans des sphères plus limitées, et concentraient en eux tout le poids des intérêts humains, ont pris, avec la progression de la culture, la forme des oppositions entre raison et sensibilité, intelligence et nature et, pour le concept général, entre subjectivité absolue et objectivité absolue. Le seul intérêt de la raison est de dépasser de tels contraires figés. Cet intérêt de la raison n'a pas pour sens de s'opposer en général à l'opposition et à la limitation ; car l'évolution nécessaire est un facteur de la vie qui se forme dans l'opposition éternelle : la

---

1 Poésie et vérité, Livre XII. L'influence souterraine de Hamann est beaucoup plus grande qu'on ne l'admet d'ordinaire.

totalité, dans la vie la plus intense, n'est possible que par le rétablissement à partir de la séparation la plus intense » [1]. La genèse, la production du producteur de la connaissance, la dissolution de la chose en soi et de l'irrationalité, l'éveil de l'homme enseveli, se concentrent donc désormais dans la question de la méthode dialectique. Avec elle, l'exigence de l'entendement intuitif (du dépassement méthodologique du principe rationaliste de la connaissance) prend une forme claire, objective, scientifique.

Certes, l'histoire de la méthode dialectique remonte très loin dans les débuts de la pensée rationaliste. Cependant, le tournant que prend maintenant la question se distingue qualitativement de toutes les problématiques antérieures (Hegel lui-même sous-estime cette différence, par exemple quand il étudie Platon). Car, dans toutes les tentatives antérieures pour dépasser les limites du rationalisme à l'aide de la dialectique, la dissolution de la rigidité des concepts ne se rapporte pas, avec cette clarté et cette absence d'équivoque, au problème logique du contenu, au problème de l'irrationalité, de sorte que maintenant pour la première fois - avec la Phénoménologie et la Logique de Hegel - on s'attache à comprendre d'une manière consciemment nouvelle tous les problèmes logiques, à les fonder sur les propriétés relativement matérielles du contenu, sur la matière au sens logique et philosophique [2]. Ainsi naît une logique entièrement nouvelle - qui reste à vrai dire encore très problématique chez Hegel lui-même et n'a plus été sérieusement élaborée après lui - logique du concept concret, logique de la totalité. Ce qu'il y a d'encore plus décisivement nouveau, c'est qu'ici le sujet n'est ni le spectateur immuable de la dialectique objective de l'être et des concepts (comme pour les Eléates ou même pour Platon), ni le maître, orienté vers la pratique, des possibilités ontologiques et conceptuelles purement mentales (comme pour les Sophistes grecs), mais que le processus dialectique, la dissolution de l'opposition figée entre des formes figées, se déroule essentiellement entre le sujet et l'objet. Non pas que les différents niveaux de la subjectivité, qui naissent au cours de la dialectique, soient restés entièrement cachés à certaines dialectiques antérieures (que l'on pense à la ratio et à l'intellectus chez Nicolas de Cuse) ; mais cette relativisation consistait seulement en ce que diverses relations entre sujet et objet étaient juxtaposées ou superposées ou, tout au plus, développées dialectiquement l'une à partir de l'autre ; elle n'impliquait pas encore la relativisation, la fluidification de la relation même du sujet et de l'objet. Et c'est seulement dans ce cas, quand « le vrai [est saisi] non seulement comme substance, mais aussi comme sujet », quand le sujet (la conscience, la pensée) est à la fois producteur et produit du processus dialectique ; quand il se meut par conséquent en même temps dans un monde qui s'est créé lui-même et dont il est la figure consciente, ce monde s'imposant cependant à lui en pleine objectivité, c'est alors seulement

---

1 Différence des systèmes de Fichte et de Schelling. La Phénoménologie reste l'épreuve inégalée (même par Hegel) d'une telle méthode.

2 Lask, le plus pénétrant et le plus conséquent des néokantiens contemporains, reconnaît d'ailleurs clairement ce tournant qu'opère la Logique de Hegel : « Le criticiste aussi devra en cela donner raison à Hegel : si les concepts se transformant dialectiquement sont admissibles, alors et alors seulement il y a dépassement de l'irrationalité ». (Fichtes Idealismus und die Geschichte).

que le problème de la dialectique et du dépassement de l'opposition entre sujet et objet, pensée et être, liberté et nécessité, etc., peut être considéré comme résolu.

Il semblerait que la philosophie revienne ainsi aux grands penseurs systématiques des débuts de l'époque moderne. L'identité, proclamée par Spinoza, entre l'ordre et la connexion des idées et l'ordre et la connexion des choses semble se rapprocher beaucoup de ce point de vue. La parenté est d'autant plus trompeuse (et a du reste joué fortement dans la formation du système du jeune Schelling) que, chez Spinoza aussi, le fonde ment de cette identité a été trouvé dans l'objet, dans la substance. La construction géométrique, comme principe de la production, ne peut produire la réalité que parce qu'elle représente le moment de la conscience de soi de la réalité objective. Cette objectivité a pourtant une orientation opposée, à tous égards, à celle de Spinoza chez qui toute subjectivité, tout contenu particulier, tout mouvement disparaissent dans le néant, face à la pureté et à l'unité figées de la substance. Si donc maintenant l'identité de la connexion des choses et de la connexion des idées est certes à nouveau recherchée et si le fondement ontologique est également conçu comme le principe primaire, cette identité devant toutefois servir justement à expliquer le concret et le mouvement, il est clair que la substance, que l'ordre et la connexion des choses, ont dû subir une transformation fondamentale de leur signification.

La philosophie classique est également parvenue jusqu'à cette transformation de sens et a dégagé la nouvelle substance qui fait pour la première fois son apparition, l'ordre et la connexion des choses désormais philosophiquement fondamentaux : l'histoire. Les raisons qui en font le seul terrain concret de la genèse sont extraordinairement diverses et leur énumération nécessiterait presque une récapitulation de tout ce qui a été exposé jusqu'ici ; car, derrière presque tous les problèmes insolubles, est cachée, comme voie vers la solution, la voie vers l'histoire. Il faut pourtant voir de plus près - au moins en les indiquant - quelques-unes de ces raisons, car la nécessité logique de la connexion entre genèse et histoire n'est pas devenue entièrement consciente même pour la philosophie classique et ne pouvait pas non plus le devenir entièrement (pour des raisons historiques et sociales qui doivent être expliquées plus loin). Les matérialistes du XVIIIe siècle ont déjà reconnu que dans le devenir historique réside, pour le système du rationalisme, une limite à la possibilité de connaître [1]. Ils y ont toutefois aperçu, conformément à leur dogmatisme de la raison, une limite éternelle et insurmontable de la raison humaine en général. Cependant l'aspect logique et

---

1 Cf. Plékhanov, ouvrage cité. Mais ce n'est un problème insoluble méthodologiquement que pour le rationalisme formaliste. Quelque appréciation que l'on porte sur la valeur scientifique objective des solutions médiévales à ces questions, il est certain qu'il n'y avait pas ici de problème, et encore moins de problème insoluble, pour le Moyen-âge. Que l'on compare la formulation de Holbach, citée par Plékhanov, selon laquelle on ne pourrait savoir si « l'animal a existé avant l'oeuf ou l'œuf avant l'animal ? », avec l'énonciation de Maître Eckhart : « La nature fait l'homme à partir de l'enfant et la poule à partir de l'oeuf ; Dieu fait l'homme avant l'enfant et la poule avant l'œuf » (Sermon de l'homme noble). Certes, il s'agit exclusivement du contraste entre les attitudes méthodoloqiques. Sur la base de cette limite méthodologique, qui fait justement apparaître l'histoire comme une chose en soi, Plékhanov a appelé, avec raison, ces matérialistes des idéalistes naïfs par rapport à l'histoire. Pour le 60, anniversaire de la mort de Hegel, Neue Zeit, X, 1, 273.

méthodologique du problème est facilement percé à jour si l'on comprend que la pensée rationaliste, en partant de la possibilité formelle de calculer les contenus des formes, rendus abstraits, doit nécessairement définir ces contenus comme immuables - à l'intérieur de chaque système de relations en vigueur. Le devenir des contenus réels, le problème de l'histoire, n'est saisissable, pour cette pensée, que sous la forme d'un système de telles lois, système qui essaie de rendre compte de l'ensemble des possibilités prévisibles. Ce n'est pas le lieu d'étudier dans quelle mesure cela est réalisable ; méthodologiquement il importe de voir que la voie vers la connaissance, tant du qualitatif et du concret dans le contenu, que du devenir du contenu, autrement dit du devenir historique, est ainsi barrée par la méthode elle-même : il appartient par définition à l'essence de toute loi semblable d'empêcher - à l'intérieur de son domaine de validité - que rien de nouveau n'arrive ; un système, même pensé comme achevé, de lois semblables peut certes diminuer à l'extrême le besoin de corrections à apporter aux lois particulières, mais il ne peut pas saisir par le calcul la nouveauté. (Le concept de la « source d'erreurs » n'est qu'un concept qui remplace dans les sciences particulières le caractère inconnaissable (de chose en soi) du devenir, de ce qui est nouveau pour la connaissance rationnelle.) Si la genèse, au sens de la philosophie classique peut s'effectuer, alors elle doit créer, comme fondement logique, une logique des contenus qui se transforment, pour la construction de laquelle elle trouve dans l'histoire seule, dans le devenir historique, dans le jaillissement ininterrompu de la nouveauté qualitative, cet ordre et cette connexion exemplaires des choses [1].

Car tant que ce devenir, cette nouveauté, intervient simplement comme une limite et non pas, en même temps, comme résultat, but et substrat de la méthode, les concepts conservent nécessairement - comme les choses de la réalité vécue – cette rigidité fermée sur elle-même qui n'est supprimée qu'en apparence par la juxtaposition d'autres concepts. Seul le devenir historique dépasse réellement l'autonomie - donnée - des choses et des concepts des choses, ainsi que la rigidité qui en résulte. « Car en réalité, dit Hegel à propos des rapports de l'âme et du corps, si tous deux sont supposés absolument autonomes l'un par rapport à l'autre, ils sont tout aussi impénétrables l'un pour l'autre que l'est toute matière par rapport à une autre, sa présence ne s'admettant que dans le non-être de l'autre, dans ses pores ; d'ailleurs Épicure a attribué aux dieux les pores comme séjour, mais en conséquence il ne leur a imposé aucune

---

1 Nous ne pouvons qu'indiquer brièvement l'histoire du problème. Les divergences en cette matière ont été formulées nettement de très bonne heure. Je renvoie par exemple à la critique Que fait Fr. Schlegel de la tentative de Condorcet (1795) visant à donner une explication rationaliste de l'histoire (un peu du type de celle de Comte et de Spencer). « Les propriétés permanentes de l'homme sont objet de la science pure, par contre, les modifications de l'homme, tant de l'homme individuel que de la masse, sont l'objet d'une histoire scientifique de l'humanité. » Prosaische Jugendschriften, Vienne, 1906.

communauté avec le monde » [1]. Or, le devenir historique supprime cette autonomie des moments. En contraignant la connaissance qui veut être adéquate à ces moments à construire sa conceptualisation sur les contenus, sur la singularité et la nouveauté qualitative des phénomènes, il contraint en même temps cette connaissance à ne pas laisser ces éléments demeurer dans leur simple unicité concrète, et leur assigne la totalité concrète du monde historique, le processus historique concret et total lui-même, comme lieu méthodologique OÙ ils peuvent être compris.

Avec cette attitude, dans laquelle les deux moments principaux de l'irrationalité comme chose en soi, aspect concret du contenu particulier et totalité, apparaissent désormais comme positivement orientés et dans leur unité, se transforment en même temps les rapports entre la théorie et la praxis et avec eux les rapports entre la liberté et la nécessité. La réalité fabriquée par nous perd tout caractère plus ou moins fictif : selon la parole prophétique et déjà citée de Vico, nous avons fait nous-mêmes notre histoire et si nous sommes capables de considérer toute la réalité comme de l'histoire (donc comme notre histoire, car il n'y en a pas d'autres), alors nous nous sommes réellement élevés au niveau où la réalité peut être saisie comme notre « action ». Le dilemme des matérialistes a perdu son sens, car reconnaître notre action dans nos seuls actes conscients et concevoir le milieu historique créé par nous, produit du processus historique, comme une réalité influencée par des lois étrangères, se dévoile comme une limitation rationaliste, comme un dogmatisme de l'entendement formel.

Or maintenant que la connaissance nouvellement conquise, que « le vrai » devient, comme Hegel le décrit dans la Phénoménologie, ce « délire bachique » « où aucun membre n'échappe à l'ivresse », maintenant que la raison semble avoir soulevé le voile du sanctuaire de Zaïs, pour se saisir elle-même - selon la parabole de Novalis - comme dévoilement de l'énigme, maintenant s'élève à nouveau, mais de façon tout à fait concrète, la question décisive de cette pensée : la question du sujet de l'action, du sujet de la genèse. Car l'unité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, que l' « action » a entrepris de prouver et de montrer, trouve réellement le lieu de sa réalisation et de son substrat dans l'unité entre la genèse des déterminations pensées et l'histoire du devenir de la réalité. Cette unité ne peut passer cependant pour une unité comprise qu'à condition non seulement que le lieu méthodologique de la solution possible à tous ces problèmes soit indiqué dans l'histoire, mais encore que le « nous », sujet de l'histoire, ce « nous » dont l'action est réellement l'histoire, puisse être montré concrètement.

Parvenue à ce point, la philosophie classique a fait demi-tour et s'est égarée dans le labyrinthe sans issue de la mythologie conceptuelle. Ce sera la tâche de la partie suivante de cet essai que de montrer la raison pour laquelle elle ne pouvait trouver ce sujet concret de la

---

1 Encyclopédie, paragr. 389. Bien entendu, ce qui nous importe seul, c'est l'aspect méthodologique de la question. Il faut pourtant souligner que tous les concepts rationalistes formels et contemplatifs manifestent cette impénétrabilité propre aux choses. Le passage moderne des concepts-choses aux concepts-fonctions ne change rien à cette situation, vu que les concepts-fonctions ne se distinguent nullement des concepts-choses en ce qui concerne le rapport, qui seul compte ici, entre la forme et le contenu ; ils poussent même à son paroxysme cette structure formellement rationaliste.

genèse, sujet-objet exigé par la méthode. Nous voulons montrer seulement Pour conclure, les limites consécutives à son égarement. Hegel, qui représente à tous égards le point. culminant de cette évolution, a d'ailleurs cherché ce sujet de la manière la plus sérieuse. Le « nous » qu'il parvint a trouver, c'est, on le sait, l'esprit du monde, ou plutôt, ses figures concrètes, les esprits des peuples. Or, si nous négligeons, provisoirement, le caractère mythologisant, donc abstrait, de ce sujet, il ne faut pas oublier que même si toutes les conditions posées par Hegel étaient admises sans critique, ce sujet ne serait pas capable, même du point de vue de Hegel, de remplir la fonction méthodologique et systématique qui lui est assignée. Car, cet esprit du peuple ne peut être, même pour Hegel, qu'une détermination « naturelle » de l'esprit du monde, c'est-à-dire une détermination « qui ne dépouille sa limitation qu'au moment supérieur, à savoir dans la prise de conscience de son essence et n'a sa vérité absolue que dans cette connaissance et non pas immédiatement dans son être ». Il en résulte, principalement, que l'esprit du peuple n'est qu'apparemment le sujet de l'histoire, l'auteur de ses actes : c'est bien plutôt l'esprit du monde qui, utilisant cette « détermination naturelle » d'un peuple qui correspond aux exigences actuelles et à l'idée de l'esprit du monde, accomplit ses actes, à travers cet esprit du peuple et en le dépassant [1]. Mais alors l'activité devient transcendante à son auteur même et la liberté apparemment conquise se métamorphose inopinément en cette liberté fictive de la réflexion sur les lois qui meuvent l'homme d'elles-mêmes, liberté que posséderait, chez Spinoza, la pierre lancée si elle avait la conscience. Hegel a bien cherché une explication dans la « ruse de la raison », pour la structure trouvée toute faite de l'histoire, que son génie réaliste ne voulait quand même pas nier. Il ne faut cependant pas oublier que la « ruse de la raison » ne peut être plus qu'une mythologie que si la raison réelle est découverte et montrée de façon réellement concrète. Alors elle est une explication géniale pour les étapes non encore conscientes de l'histoire. Mais celles-ci ne peuvent être saisies et appréciées comme étapes qu'à partir du niveau déjà atteint de la raison qui s'est trouvée elle-même.

Voici le point où, avec une nécessité méthodologique, la philosophie de Hegel est amenée à la mythologie. Car, étant dans l'impossibilité de trouver et de montrer le sujet-objet identique dans l'histoire même, elle est contrainte de sortir de l'histoire et d'ériger au-delà de l'histoire ce royaume de la raison qui s'est atteinte elle-même, à partir duquel l'histoire peut alors être comprise comme une étape, le chemin pouvant être compris comme une « ruse de la raison ». L'histoire n'est pas en mesure de constituer le corps vivant de la totalité du système : elle devient une partie, un moment du système d'ensemble qui culmine dans l' « esprit absolu », dans l'art, la religion et la philosophie. L'histoire est pourtant beaucoup trop l'élément vital naturel, le seul élément vital possible de la méthode dialectique, pour qu'une telle tentative puisse réussir. D'une part l'histoire pénètre néanmoins d'une manière décisive,

1 Philosophie du droit, paragr. 345-47. Encyclopédie, paragr. 548-52.

quoique méthodologiquement inconséquente, dans l'édifice des sphères qui devraient méthodologiquement se trouver déjà au-delà de l'histoire [1].

D'autre part, par cette attitude inadaptée et inconséquente à l'égard de l'histoire, l'histoire elle-même est dépouillée de son essence qui lui est justement indispensable dans la systématique de Hegel. Car, premièrement, sa relation à la raison elle-même apparaît désormais comme contingente. « Quand, où et sous quelle forme de telles auto-reproduction de la raison font leur apparition comme philosophie, cela est contingent » [2] dit Hegel, à la suite du passage sur le « besoin de la philosophie ». Avec cette contingence, l'histoire retombe cependant dans la facticité et l'irrationalité qu'elle venait de surmonter. Et si son rapport à la raison qui la comprend n'est que celui d'un contenu irrationnel à une forme générale, pour laquelle le hic et nunc concret, le lieu et le temps, le contenu concret, sont contingents, la raison elle-même est livrée à toutes les antinomies de la chose en soi propres à la méthode prédialectique. Deuxièmement, le rapport non éclairci, entre l'esprit absolu et l'histoire, contraint Hegel à admettre, ce qui serait méthodologiquement difficile à comprendre autrement, une fin de l'histoire, qui intervient de son vivant, dans son système de la philosophie, achèvement et vérité de tout ce qui le précède. Ce qui a pour conséquence nécessaire que l'histoire doit trouver sa fin, même dans les domaines les plus bas situés et proprement historiques, dans L'État de la Restauration prussienne. Troisièmement, la genèse, détachée de l'histoire, parcourt sa propre évolution : depuis la Logique jusqu'à l'Esprit, en passant par la Nature. Mais comme l'historicité de l'ensemble des formes catégorielles et de leur mouvement pénètre de manière décisive la méthode dialectique, comme genèse dialectique et histoire vont ensemble, objectivement, essentiellement, nécessairement, et ne suivent ici des chemins séparés que parce que la philosophie classique n'a pas réalisé son programme, il est inévitable que ce processus, pensé comme suprahistorique, manifeste pas à pas la structure de l'histoire. Et la méthode devenue abstraitement contemplative, en falsifiant et violant ainsi l'histoire, est à son tour violée et mise en pièces par l'histoire qui n'a pas été dominée. (Que l'on pense au passage de la logique à la philosophie de la nature.) Par là même, le rôle démiurgique de l' « esprit », de l' « idée », s'achève en une pure mythologie conceptuelle, comme Marx l'a souligné de façon particulièrement pénétrante dans sa critique

---

1 Dans les dernières versions du système, l'histoire est le passage de la philosophie du droit à l'esprit absolu, (Dans la Phénoménologie la relation est plus compliquée, bien que méthodologiquement tout aussi peu univoque et claire.) L'esprit absolu devrait donc puisqu'il est la vérité du moment précédent, c'est-à-dire de l'histoire, avoir, selon la logique de Hegel, supprimé l'histoire en la conservant en lui-même. L'histoire ne se laisse toutefois pas supprimer dans la méthode dialectique, c'est ce qu'enseigne la conclusion de l'histoire hegelienne de la philosophie où, au sommet du système, au moment où l' « esprit absolu » s'atteint lui-même, l'histoire réapparaît pourtant et renvoie à son tour au-delà de la philosophie : « Cette importance qu'avaient les déterminations de la pensée relève d'une connaissance ultérieure qui ne fait pas partie de l'histoire de la philosophie. Les concepts sont la plus simple révélation de l'esprit du monde ; celle-ci dans sa forme plus concrète, c'est l'histoire. »

2 Cette contingence est encore plus crûment soulignée chez Fichte.

de Hegel [1]. On doit de nouveau dire - du point de vue même de la philosophie de Hegel - qu'ici le démiurge ne fait l'histoire qu'en apparence. Mais avec cette apparence se dissout en même temps dans le néant toute la tentative de la philosophie classique pour renverser en pensée les barrières de la pensée rationaliste formelle (de la pensée bourgeoise réifiée) et pour restaurer ainsi en pensée l'homme anéanti par la réification. La pensée est retombée dans la dualité contemplative du sujet et de l'objet [2].

Certes, la philosophie classique a conduit - en pensée - toutes les antinomies de son fondement vital au paroxysme et leur a donné la plus haute expression possible - en pensée ; mais elles restent. pour cette pensée également, des antinomies irrésolues et insolubles. La philosophie classique se trouve donc, du point de vue de l'évolution historique, dans une situation paradoxale : elle vise à surmonter en pensée la société bourgeoise, à éveiller spéculativement à la vie l'homme anéanti dans et par cette société, mais n'a abouti dans ses résultats qu'à la reproduction complète en pensée, à la déduction a priori, de la société bourgeoise. Seule la démarche de cette déduction, la méthode dialectique, renvoie au-delà de la société bourgeoise. Cela ne s'exprime dans la philosophie classique que sous la forme de ces antinomies irrésolues et insolubles, expression certes la plus profonde et la plus grandiose - en pensée - des antinomies qui sont au fondement de l'être de la société bourgeoise, produites et reproduites par elle sans interruption, sous des formes évidemment plus confuses et subordonnées. La philosophie classique ne peut donc laisser en héritage à l'évolution (bourgeoise) ultérieure que ces antinomies irrésolues. L'achèvement de ce tournant opéré par la philosophie classique, et qui commençait, au moins méthodologiquement, à renvoyer au-delà de ces limites, l'achèvement de la méthode dialectique comme méthode de l'histoire, est resté réservé à la classe qui était habilitée à découvrir en elle-même, à partir de son fondement vital, le sujet-objet identique, le « nous » de la genèse au prolétariat.

---

1 Cf. l'essai Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?

2 La logique elle-même est ainsi devenue problématique. L'exigence de Hegel, que le concept soit l' « être restauré », n'est réalisable que sous la condition d'une production réelle du sujetobjet identique. Sinon le concept prend une signification idéaliste et kantienne qui est en contradiction avec sa fonction dialectique. L'expliquer en détail dépasse largement le cadre de ce travail.

III

LE POINT DE VUE DU PROLÉTARIAT

Dès sa critique de jeunesse de la Philosophie du droit de Hegel, Marx a exprimé clairement la situation particulière du prolétariat dans l'histoire et la société, le point de vue à partir duquel son essence s'impose comme sujet-objet identique du processus évolutif de la société et de l'histoire : « Quand le prolétariat annonce la dissolution de l'état de choses existant, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il constitue lui-même la dissolution effective de cet état de choses. » La connaissance de soi est donc en même temps pour le prolétariat la connaissance objective de l'essence de la société. En poursuivant ses buts de classe, le prolétariat réalise donc en même temps, consciemment et objectivement, les buts de l'évolution de la société qui, sans son intervention consciente, resteraient nécessairement des possibilités abstraites, des limites objectives [1].

Mais quelle modification cette prise de position a-t-elle apportée socialement, et même dans la possibilité de prendre position en pensée à l'égard de la société ? « De prime abord », aucune. Car le prolétariat apparaît comme le produit de l'ordre social capitaliste. Ses formes d'existence sont ainsi faites - comme on l'a montré dans la première partie - que la réification doit nécessairement s'y exprimer de la façon la plus marquante et la plus pénétrante, en produisant la déshumanisation la plus profonde. Le prolétariat partage donc avec la bourgeoisie la réification de toutes les manifestations de la vie. Marx dit : « La classe possédante et la classe du prolétariat présentent la même aliénation de soi de l'homme. La première classe se sent cependant à l'aise dans cette aliénation de soi et s'y sent confirmée, elle sait que l'aliénation est sa propre puissance et possède en celle-ci l'apparence d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie par l'aliénation, y aperçoit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine » [2].

---

1 Cf. là-dessus les essais : Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? La conscience de classe et Changement de fonction du matérialisme historique. Les répétitions étaient malheureusement inévitables dans ces essais étroitement liés par leurs thèmes.

2 La Sainte Famille, Oeuvres philosophiques, éd. Costes, 1949, Tome II, p. 61.

1

On dirait donc que - même pour la conception marxiste - rien n'a été changé à la réalité objective ; seul le « point de vue de l'appréciation » est devenu autre, seule l' « estimation » a pris un autre accent. Cette apparence recèle en réalité en elle-même un moment très important de la vérité. Et il faut absolument tenir ferme à ce moment si l'on ne veut pas que la vision correcte se transforme inopinément en contre-sens. Pour parler plus concrètement : la réalité objective de l'être social est, dans son immédiateté, « la même » pour le prolétariat et la bourgeoisie. Mais cela n'empêche pas que les catégories spécifiques de la médiation, par lesquelles les deux classes élèvent cette immédiateté à la conscience, par lesquelles la réalité simplement immédiate, devient pour toutes deux à proprement parler réalité objective, soient nécessairement, par suite de la diversité de situation des deux classes dans « le même » processus économique, fondamentalement différentes. Il est clair qu'avec cette problématique nous touchons de nouveau, par un autre biais, à la question fondamentale de la pensée bourgeoise, au problème de la chose en soi. Car, en admettant que la transformation du donné immédiat en réalité réellement reconnue (et non pas seulement immédiatement reconnue) et donc réellement objective, autrement dit l'action de la catégorie de la médiation sur l'image du monde, soit seulement quelque chose de « subjectif », seulement une « estimation » de la réalité qui resterait « inchangée », on aboutit à accorder de nouveau à la réalité objective le caractère d'une chose en soi. Bien entendu, cette sorte de connaissance qui conçoit l' « appréciation » comme quelque chose de simplement « subjectif » et ne touchant pas à l'essence des faits, prétend parvenir justement à la réalité effective. Si elle s'illusionne ainsi sur elle-même, c'est qu'elle se comporte d'une manière non critique vis-à-vis du caractère conditionné de son propre point de vue (et particulièrement à l'égard de son conditionnement par l'être social qui est à Son fondement). Rickert dit par exemple - pour prendre cette conception de l'histoire sous sa forme la plus évoluée et la plus élaborée - parlant de l'historien qui étudie son « propre monde culturel » : « Si l'historien constitue ses concepts en considérant des valeurs de la communauté à laquelle il appartient lui-même, l'objectivité de son exposé dépendra exclusivement de l'exactitude des faits qui lui servent de matériaux, et la question de savoir si tel ou tel événement du passé est essentiel ou non ne surgira pas. Il est au-dessus de tout arbitraire si, par exemple, il rapporte l'évolution de l'art aux valeurs culturelles esthétiques, l'évolution d'un État aux valeurs culturelles politiques, et il réussit ainsi une présentation qui, dans la mesure où elle s'abstient de jugement de valeur non historique, est valable pour tout homme qui reconnaît en général des valeurs culturelles esthétiques ou politiques comme normatives pour tous les membres de sa communauté » [1]. Si les « valeurs culturelles », dont le contenu n'est pas reconnu et qui valent de façon simplement formelle, fondent l'objectivité historique « se rapportant aux valeurs », la subjectivité de l'historien est apparemment éliminée, pour se voir pourtant assigner, comme critère de l'objectivité, comme guide vers l'objectivité, la facticité des « valeurs culturelles

---

1 Grenzen der naturwissenschaflichen Begriffsbildung.

valables pour sa communauté » (c'est-à-dire pour sa classe). L'arbitraire et la subjectivité sont déplacés de la matière des faits particuliers et du jugement portés sur eux au critère lui-même, « aux valeurs culturelles en vigueur », sur lesquelles il est impossible, sur ce terrain, de porter un jugement, dont il est même impossible d'examiner la validité : les « valeurs culturelles » deviennent pour l'historien des choses en soi ; évolution structurelle pour laquelle la première partie nous a fourni des analogies dans l'économie et la jurisprudence. L'autre aspect de la question est cependant encore plus important, à savoir que le caractère de chose en soi du rapport entre forme et contenu fait nécessairement surgir le problème de la totalité. Rickert s'exprime aussi là-dessus avec une clarté méritoire. Après avoir souligné la nécessité méthodologique d'une théorie des valeurs pour la philosophie de l'histoire, il précise : « Même l'histoire universelle ne peut être exposée dans son unité qu'à l'aide d'un système de valeurs culturelles et présuppose, dans cette mesure, une philosophie de l'histoire remplie de contenu. Pour le reste, la connaissance d'un système de valeurs est négligeable par rapport à la question de l'objectivité scientifique des exposés historiques purement empiriques » [1]. On peut toutefois se demander si l'opposition entre exposé historique particulier et histoire universelle est simplement une question d'ampleur ou s'il s'agit d'une question de méthode. Évidemment, même dans le premier cas, la science historique selon l'idéal de connaissance de Rickert apparaîtrait comme extrêmement problématique. Car les « faits » de l'histoire doivent nécessairement - en dépit de toute « caractérisation de valeur » - demeurer dans une facticité brute et incomprise, puisque toute possibilité de les comprendre réellement, de reconnaître leur sens réel, leur réelle fonction dans le processus historique, a été rendue méthodologiquement impossible par le renoncement méthodologique à une connaissance de la totalité. Mais la question de l'histoire universelle est, comme nous l'avons montré [2], un problème méthodologique qui surgit nécessairement à l'occasion de l'exposé du moindre chapitre de l'histoire, du moindre découpage. Car l'histoire comme totalité (histoire universelle) n'est ni la somme simplement mécanique des événements historiques particuliers, ni un principe de considération transcendant les événements historiques particuliers, qui ne pourrait donc s'imposer que par le moyen d'une discipline propre, la philosophie de l'histoire. La totalité de l'histoire est bien plutôt elle-même une puissance historique réelle - quoique encore inconsciente et par suite inconnue jusqu'à ce jour - qui ne se laisse pas séparer de la réalité (et par suite de la connaissance) des faits historiques particuliers, sans supprimer aussi leur réalité, leur facticité. Elle est le fondement ultime et réel de leur réalité, de leur facticité, donc de la vraie possibilité de les connaître, même comme faits particuliers. Nous avons déjà invoqué la théorie des crises chez Sismondi pour montrer comment l'utilisation déficiente de la catégorie de la totalité a empêché la connaissance réelle d'un phénomène particulier, malgré l'observation exacte de tous ses détails. A cette occasion-là aussi, nous avons vu que l'intégration dans la totalité (dont la condition est d'admettre que la réalité historique véritable est précisément le tout du processus historique) ne change pas seulement de façon décisive notre jugement sur le phénomène particulier, mais elle fait subir au contenu du phénomène particulier - en tant que phénomène particulier - un changement fondamental. L'opposition entre cette attitude qui

---

1 Ibid.

2 Cf. l'essai Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?

isole les phénomènes historiques particuliers et le point de vue de la totalité s'impose de manière encore plus frappante, si nous comparons par exemple la conception bourgeoise et économique de la fonction de la machine à celle de Marx : « Les contradictions et les antagonismes inséparables de l'utilisation capitaliste du machinisme n'existent pas, parce qu'ils ne naissent pas du machinisme lui-même, mais de son utilisation capitaliste Comme, par conséquent, le machinisme considéré en soi raccourcit le temps de travail, tandis que son usage capitaliste rallonge la journée de travail, comme en lui-même il allège le travail et que son usage capitaliste en accroît l'intensité, comme en lui-même il est une victoire de l'homme sur les forces de la nature et que son usage capitaliste met l'homme sous le joug des forces de la nature, comme en lui-même il augmente la richesse de producteur et que son usage capitaliste appauvrit le producteur, etc., l'économiste bourgeois explique tout simplement que la considération du machinisme en soi prouve rigoureusement que toutes ces contradictions patentes sont une simple apparence de la réalité commune, qui, en soi, c'est-à-dire dans la théorie aussi, n'existent pas » [1].

Laissons de côté, pour un instant, le caractère apologétique et de classe de la conception économique bourgeoise et considérons l'opposition sur un plan purement méthodologique. Nous voyons alors que la conception bourgeoise, qui considère la machine dans son unicité isolée, dans son « individualité » de pur fait (car, en tant que phénomène du processus d'évolution économique, la machine - non l'exemplaire particulier - est un individu historique au sens de Rickert), déforme ainsi son objectivité réelle et lui invente, dans le processus de production capitaliste, une fonction qui soit son noyau essentiel « éternel », partie constitueante et inséparable de son « individualité ». En termes méthodologiques, cette conception fait ainsi, de tout objet historique traité, une monade immuable, exclue de toute interaction avec les autres monades - conçues de la même façon -, et à laquelle les propriétés qu'elle possède dans son existence immédiate semblent être attachées comme des propriétés essentielles tout simplement insurmontables. Certes, une telle monade conserve une unicité individuelle, mais celle-ci n'est qu'une pure facticité, un simple mode d'être. La « relation de valeur » ne change rien à cette structure, car elle rend simplement possible un choix dans la quantité infinie de telles facticités. De même que le rapport de ces monades historiques individuelles entre elles leur est extérieur, et décrit simplement leur facticité brute, de même leur relation au principe directeur du choix dans la relation de valeur reste aussi de pur fait : contingent.

Or - comme cela ne pouvait échapper aux historiens réellement importants du XIXe siècle, par exemple à Riegl, Dilthey, Dvorjak - l'essence de l'histoire réside justement dans la modification de ces formes structurelles par l'intermédiaire desquelles a lieu chaque fois la confrontation de l'homme avec son milieu et qui déterminent l'objectivité de sa vie intérieure et extérieure. Cela n'est objectivement et réellement possible (et ne peut en conséquence être compris adéquatement) que si l'individualité, l'unicité, d'une époque, d'une formation, etc., réside dans l'originalité de ces formes structurelles et peut être trouvée et montrée dans et par elles. Cependant, la réalité immédiate ne peut, ni pour l'homme qui la vit ni pour l'historien,

---

1 Kapital, I, 406-407.

être donnée immédiatement dans ses formes structurelles vraies. Celles-ci doivent être d'abord cherchées et trouvées - et le chemin qui mène à leur découverte est le chemin de la connaissance du processus d'évolution historique comme totalité. Il semble au premier regard - et tous ceux qui restent enfoncés dans l'immédiateté ne dépassent pas, toute leur vie durant, ce « premier regard » - qu'aller plus loin soit un mouvement de pure pensée, un processus d'abstraction. Mais cette apparence surgit elle-même des habitudes de penser et de sentir de la simple immédiateté, pour laquelle la forme de chose immédiatement donnée qu'ont les objets, leur existence et leur être-ainsi immédiats apparaissent comme ce qui est primaire, réel, objectif, leurs « relations », par contre, comme quelque chose de secondaire et de simplement subjectif. Pour cette immédiateté, toute modification réelle doit par conséquent représenter quelque chose d'incompréhensible. Le fait indéniable de la modification se reflète, pour les formes de conscience de l'immédiateté, comme catastrophe, comme changement brutal, soudain, venu de l'extérieur et excluant toute médiation [1]. Pour pouvoir comprendre le changement, la pensée doit dépasser la séparation rigide de ses objets ; elle doit mettre sur le même plan de réalité leurs relations entre eux et l'interaction de ces « relations » et des « choses ». Plus on s'éloigne de la simple immédiateté, plus s'étend le réseau de ces « relations », plus intégralement les « choses » s'incorporent au système de ces relations et plus le changement semble perdre son caractère incompréhensible, se dépouiller de son essence apparemment catastrophique et devenir ainsi compréhensible.

Mais cela n'a lieu que dans le cas ou le dépassement de l'immédiateté rend les objets plus concrets, où le système conceptuel des méditations ainsi atteint est - pour employer l'expression heureuse de Lassalle à propos de la philosophie de Hegel - la totalité de l'expérience (Empirie). Nous avons déjà appris à connaître les limites méthodologiques des systèmes conceptuels abstraits et formellement rationalistes. Il s'agit maintenant de bien voir qu'ils rendent méthodologiquement impossible ce dépassement de la simple facticité des faits historiques (l'effort critique de Rickert et la théorie moderne de l'histoire le prouvent ; ils ont d'ailleurs réussi cette démonstration). Ce qui peut être ainsi atteint, c'est, dans le meilleur des cas, une typologie formelle des formes d'apparition de l'histoire et de la société, dans laquelle les faits historiques peuvent intervenir comme exemples, dans laquelle donc subsiste, entre le système de compréhension et la réalité historique objective a comprendre, un lien similaire et simplement contingent. Que cela ait lieu sous la forme naïve d'une « sociologie » cherchant des « lois » (du type de Comte et de Spencer) - et alors l'impossibilité méthodologique de résoudre la tâche se fait jour dans l'absurdité des résultats - ou que cette impossibilité méthodologique soit dès le début consciente, sur un plan critique, (comme chez Max Weber),

---

1 Cf. sur le matérialisme du XVIIIe siècle, Plékhanov, ouvrage cité. Nous avons montré, dans la première partie, que la théorie bourgeoise des crises, la théorie de l'origine du droit, etc., adoptent ce point de vue méthodologique. Dans l'histoire elle-même, tout le monde peut aisément voir qu'une conception qui ne considère pas l'histoire mondiale et ne se rapporte pas constamment à la totalité du processus historique doit nécessairement transformer les tournants décisifs de l'histoire en catastrophes absurdes, puisque ses fondements sont en dehors du domaine où leurs conséquences se montrent les plus catastrophiques. Que l'on pense aux grandes migrations des peuples ou à la ligne descendante de l'histoire allemande depuis la. Renaissance, etc.

de sorte qu'on aboutisse ainsi à une science auxiliaire de l'histoire, le résultat reste le même : le problème de la facticité est repoussé dans l'histoire, et l'immédiateté de l'attitude purement historique n'est pas dépassée, que ce résultat ait été voulu ou non.

Le comportement de l'historien comme Rickert l'entend, c'est-à-dire le comportement critique le plus conscient dans l'évolution bourgeoise, nous l'avons appelé un arrêt au niveau de la simple immédiateté. Cela semble être contredit par le fait patent que la réalité historique elle-même ne peut être atteinte, connue et décrite qu'au cours d'un processus compliqué de médiations. Il ne faut cependant pas oublier qu'immédiateté et médiation sont elles-mêmes des moments d'un processus dialectique, que chaque degré de l'être (et de l'attitude de compréhension à son égard) a son immédiateté au sens de la Phénoménologie ; nous avons à l'égard de l'objet immédiatement donné, « à nous comporter de façon tout aussi immédiate et réceptive, c'est-à-dire à ne rien changer dans sa manière de se présenter ». La seule façon de sortir de cette immédiateté, c'est la genèse, la « production » de l'objet. Cependant cela présuppose déjà que les formes de médiation dans et par lesquelles on sort de l'immédiateté de l'existence des objets donnés sont montrées comme principe structurels de construction et comme tendances réelles du mouvement des objets eux mêmes, que donc genèse en pensée et genèse historique coïncident, selon leur principe. Nous avons suivi la marche historique des idées qui, au cours de l'évolution de la pensée bourgeoise, a contribué toujours plus fortement à écarteler ces deux principes. Nous avons pu constater que, par suite de cette dualité méthodologique, la réalité se décompose en une quantité de facticités qui ne peuvent être rationalisées, sur lesquelles a été jeté un filet de « lois » purement formelles et vidées de tout contenu. Et pour surmonter par la « théorie de la connaissance » cette forme abstraite du monde immédiatement donné (et pensable) on rend cette structure éternelle, on la justifie, de manière conséquente, comme « condition de possibilité » nécessaire à cette saisie du monde. Comme elle n'est pas en mesure d'accomplir ce mouvement « critique » en direction d'une production réelle de l'objet - dans ce cas : du sujet pensant -, comme elle prend même une direction opposée, la même immédiateté, à laquelle l'homme ordinaire de la société bourgeoise faisait face dans la vie quotidienne, réapparaît, élevée à son concept, mais pourtant simplement immédiate, au terme de cette tentative critique pour penser la réalité jusqu'au bout.

Immédiateté et médiation ne sont donc pas simplement des attitudes coordonnées, et se complétant réciproquement, vis-à-vis des objets de la réalité, elles sont en même temps - conformément à l'essence dialectique de la réalité et au caractère dialectique de nos efforts pour nous confronter avec elle - des déterminations dialectiquement relativisées. Autrement dit, toute médiation doit nécessairement avoir pour résultat un point de vue où l'objectivité produite par elle revêt la forme de l'immédiateté. Or c'est ce qui arrive à la pensée bourgeoise vis-à-vis de l'être historique et social de la société bourgeoise - être qui a été rendu clair et mis à jour par de multiples médiations. En se montrant incapable de découvrir de nouvelles médiations et de comprendre l'être et l'origine de la société bourgeoise comme produit du même sujet qui a « produit » la totalité comprise de la connaissance, cette pensée a comme point de vue ultime, décisif pour l'ensemble de la pensée, le point de vue de la simple immédiateté. Car « le médiatisant, selon les paroles de Hegel, devrait être ce en quoi les deux

côtés ne seraient qu'un, en quoi donc la conscience reconnaîtrait l'un des moments dans l'autre, son but et son action dans le destin, son destin dans son but et son action, sa propre essence dans cette nécessité » [1].

Nos explications précédentes ont, nous l'espérons, montré assez clairement que cette médiation précisément a manqué et devait nécessairement manquer à la pensée bourgeoise. Sur le plan économique cela a été démontré par Marx [2] en d'innombrables passages ; les fausses représentations que l'économie bourgeoise se fait du processus économique du capitalisme ont été expressément ramenées au manque de médiation, à l'éviction méthodique des catégories de la médiation, à l'acceptation immédiate de formes dérivées de l'objectivité, à l'arrêt au niveau de la représentation simplement immédiate. Nous avons indiqué avec beaucoup d'insistance, dans la seconde partie, les conséquences intellectuelles qu'entraînent le caractère de la société bourgeoise et les limites méthodologiques de sa pensée, et nous avons montré les antinomies (sujet-objet, liberté-nécessité, individu-société, forme-contenu, etc.) auxquelles la pensée devait ainsi nécessairement aboutir. Maintenant il s'agit de comprendre que la pensée bourgeoise - quoiqu'elle parvienne à ces antinomies par la voie des plus grands efforts de pensée - accepte pourtant le fondement ontologique dont naissent ces antinomies comme allant de soi, comme une facticité qu'il faut prendre telle quelle : elle a un comportement immédiat à son égard. Simmel dit, par exemple, à propos de la structure idéologique de la conscience de la réification : « Ces directions inverses peuvent donc, une fois prises, tendre aussi vers un idéal de séparation absolument pure : le contenu réel de la vie devenant toujours plus pragmatique et impersonnel, afin que le reste non réifiable de cette même vie devienne d'autant plus personnel en soit d'autant plus la propriété incontestable du moi » [3]. Mais alors ce qui devait être dérivé de la médiation et compris par elle, devient le principe accepté et valorisé de l'explication de tous les phénomènes : la facticité inexpliquée et inexplicable de l'existence et de l'être-ainsi de la société bourgeoise prend le caractère d'une loi éternelle de la nature ou d'une valeur culturelle de validité intemporelle.

Or c'est en même temps l'autosuppression de l'histoire

« Ainsi, dit Marx en parlant de l'économie bourgeoise, il y a eu de l'histoire, mais- il n'y en a plus » [4]. Et bien que cette antinomie prenne plus tard des formes toujours plus subtiles, intervienne même comme historicisme, comme relativisme historique, cela ne change rien au problème fondamental lui-même, à la suppression de l'histoire. Cette essence non historique, anti-historique, de la pensée bourgeoise nous apparaît de la façon la plus crue si nous considérons le problème du, présent comme problème historique. Il n'est pas besoin de donner des exemples. L'incapacité complète de tous les penseurs et historiens bourgeois à

---

1 Phénoménologie.

2 Cf. par exemple Kapital, III, I, 326-27, 340-41, 364-65, 368-69. 377-78, etc.

3 Philosophie de l'argent.

4 Misère de la Philosophie, éd. Costes, p. 143.

saisir les événements, présents de l'histoire mondiale comme événements historiques et mondiaux doit, depuis la guerre mondiale et la révolution mondiale, être de terrible mémoire pour tout homme au jugement sain. Et cet échec total qui a ramené des historiens pleins de mérites par ailleurs et des penseurs pénétrants au pitoyable ou méprisable niveau intellectuel du pire journalisme de province ne peut pas s'expliquer, simplement et dans tous les cas, par des raisons purement extérieures (censure, adaptation aux intérêts « nationaux » de classe, etc.) ; le fondement méthodologique de cet échec, c'est que le rapport contemplatif immédiat entre sujet et objet de la connaissance crée justement cet espace intermédiaire irrationnel, « obscur et vide » (décrit par Fichte), dont l'obscurité et le vide, présents dans la connaissance du passé mais cachés par l'éloignement spatio-temporel et par l'éloignement historiequement médiatisé, sont maintenant nécessairement dévoilés. Une belle comparaison d'Ernst Bloch peut sans doute mieux éclairer cette limite méthodologique qu'une analyse détaillée dont il ne peut pas être question ici. Quand la nature devient paysage - par opposition par exemple à l'inconsciente vie-dans-la-nature du paysan -l'immédiateté artistique de l'expérience vécue du paysage, qui est passée, évidemment, par beaucoup de médiations, a comme condition, pour atteindre cette immédiateté, une distance, spatiale en ce cas, entre l'observateur et le paysage. L'observateur est en dehors du paysage, sinon il est impossible que la nature devienne pour lui paysage. S'il essayait, sans sortir de cette immédiateté contemplative et esthétique, d'intégrer lui-même et la nature qui l'entoure immédiatement et spatialement dans la « nature comme paysage », il deviendrait aussitôt clair que le paysage ne commence à être paysage que dans une distance déterminée par rapport à l'observateur, très différente selon les cas, bien sûr ; car l'observateur ne peut avoir avec la nature cette relation de paysage que comme observateur spatialement séparé. Cela n'est évidemment qu'un exemple qui éclaire méthodologiquement la situation réelle, car le rapport au paysage trouve son expression adéquate et non problématique dans l'art, bien qu'il ne faille pourtant pas oublier que dans l'art aussi s'établit cette même distance insurmontable entre le sujet et l'objet, partout présente dans la vie moderne, et que l'art ne peut signifier que la mise en forme et non la résolution réelle de cette problématique. Or, dès que l'histoire débouche dans le présent - et c'est inévitable puisqu'en fin de compte nous nous intéressons à l'histoire pour comprendre réellement le présent - cet « espace nuisible », selon les paroles de Bloch, apparaît sous un jour cru. Car les deux extrêmes où se polarise l'incapacité de l'attitude bourgeoise contemplative à comprendre l'histoire, « grands individus » comme créateurs souverains de l'histoire et « lois naturelles » du milieu historique, se trouvent dans la même impuissance - qu'ils soient séparés ou réunis - devant l'essence de la nouveauté radicale du présent, essence qui exige qu'on lui donne un sens [1]. L'achèvement interne de l'œuvre d'art peut recouvrir l'abîme qui s'ouvre, son immédiateté achevée ne laissant pas percer la question de la médiation, désormais impossible du point de vue contemplatif.

---

1 Je renvoie de nouveau au dilemme de l'ancien matérialisme exposé par Plékhanov. Marx a montré, contre Bruno Bauer, que la position logique de toute conception bourgeoise de l'histoire vise à la « mécanisation » de la « masse » et à l'irrationalisation du héros (Sainte Famille). On peut trouver, chez Carlyle ou Nietzsche par exemple, exactement la même dualité des points de vue. Même chez un penseur aussi prudent que Rickert on peut trouver (malgré des restrictions) une tendance à considérer le « milieu » et les « mouvements de niasses » comme déterminés par des lois naturelles, la personnalité particulière étant seule considérée comme individualité historique (ouvrage cité).

Pourtant le présent comme problème de l'histoire, comme problème pratiquement inéluctable, exige impérieusement cette médiation. Elle doit être tentée. Or dans ces tentatives se dévoile ce que Hegel dit, à la suite de la définition citée de la médiation, au sujet d'un certain niveau de la conscience de soi : « La conscience est ainsi bien plutôt devenue pour elle-même une énigme, dans son expérience où elle devait trouver sa vérité ; les conséquences de ses actes ne sont pas pour elle ses actes mêmes ; ce qui lui arrive n'est pas pour elle l'expérience de ce qu'elle est en soi ; le passage n'est pas une simple modification formelle du Même contenu et de la même essence, représentés une fois comme contenu et essence de la conscience, l'autre fois comme objet ou comme sa propre essence intuitionnée. La nécessité abstraite vaut donc pour la puissance incomprise, seulement négative, de la généralité, dans laquelle l'individualité est écrasée ».

2

La connaissance de l'histoire commence pour le prolétariat avec la connaissance du présent, avec la connaissance de sa propre situation sociale et le dévoilement de sa nécessité (au sens de genèse). Genèse et histoire ne peuvent coïncider ou, pour parler plus exactement, être des moments du même processus que si, d'une part, toutes les -catégories dans lesquelles s'édifie l'existence humaine apparaissent comme des déterminations de cette existence même (et non simplement de sa compréhension possible) et si, d'autre part, leur succession, leur liaison et leur connexion se montrent comme des moments du processus historique même, comme caractéristiques structurelles du présent. Succession et liaison interne des catégories ne constituent donc ni une série Durement logique, ni un ordre selon une facticité purement historique. « Leur succession est bien plutôt déterminée par le rapport qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne et qui est exactement l'inverse de celui qui apparaît comme- leur rapport naturel ou qui correspond à la série de l'évolution historique » [1]. Or cela suppose à son tour que, dans le monde qui fait face à l'homme dans la théorie et la praxis, on peut montrer une objectivité qui - pensée et comprise correctement jusqu'à son terme - ne doive nulle part s'arrêter à une simple immédiateté semblable à celles précédemment montrées ; qui par conséquent peut être saisie comme moment fluide, médiateur entre le passé et l'avenir, et se révèle de cette manière, dans toutes ses relations catégorielles, comme produit de l'homme, comme produit de l'évolution sociale. Mais avec cette problématique la question de la « structure économique » de la société est soulevée. Car, comme Marx l'explique dans sa polémique contre la fausse dissociation entre le principe (c'est-à-dire la catégorie) et l'histoire, opérée par le pseudo-hegelien et kantien vulgaire Proudhon, si on soulève la question : « pourquoi tel principe s'est manifesté dans le XII ou dans le XVIlle siècle plutôt que dans tel autre, on est nécessairement forcé d'examiner minutieusement quels étaient les hommes du XII siècle, quels étaient ceux du XVIIIe, quels étaient leurs besoins respectifs, leurs forces productrices, leur mode de production, les matières premières de leur production, enfin quels étaient les rapports d'homme à homme qui résultaient de toutes ces conditions d'existence. Approfondir toutes ces questions, n'est-ce pas faire l'histoire réelle, profane des hommes dans chaque siècle, représenter ces hommes à la fois comme les auteurs et les acteurs de leur propre drame ? Mais du moment que vous représentez les hommes comme les acteurs et les auteurs de leur propre histoire, vous êtes, par un détour, arrivé au véritable point de départ, puisque vous avez abandonné les principes éternels dont vous parliez d'abord ? » [2].

---

1 Contribution à la critique de l'économie politique.

2 *Misère de la philosophie*, éd. Costes, p. 135.

Ce serait une erreur de croire - et cette erreur est le point de départ méthodologique de tout marxisme vulgaire - que ce point de vue revient à accepter telle quelle la structure sociale immédiatement donnée (c'est-à-dire empirique). Et ne pas accepter l'expérience, dépasser sa simple immédiateté, ce n'est pas simplement être insatisfait de cette expérience et vouloir simplement - abstraitement - la modifier. Une telle volonté, une telle appréciation de l'expérience resterait en réalité purement subjective, ce serait un « jugement de valeur », un souhait, une utopie. En prenant la forme philosophiquement objectivée et décantée du, devoir, la volonté d'utopie ne dépasse nullement l'acceptation de l'expérience et donc, en même temps, le simple subjectivisme, à vrai dire philosophiquement affiné, de la volonté de changement. Car le devoir présuppose, précisément sous la forme classique et pure qu'il a reçue dans la philosophie kantienne un être auquel, par principe, la catégorie du devoir ne peut pas être appliquée. C'est, donc justement parce que l'intention du sujet de ne pas accepter telle quelle son existence empiriquement donnée revêt la forme du devoir que la forme immédiatement donnée de l'expérience reçoit une confirmation et une consécration philosophiques : elle est, philosophiquement, rendue éternelle. « On ne peut, dit Kant, rien expliquer dans les phénomènes à partir du concept de liberté, ici le mécanisme de la nature doit toujours constituer le fil directeur [1]. Il ne reste ainsi, pour toute théorie du devoir, que le dilemme suivant : ou bien l'existence -absurde - de l'expérience, (dont l'absurdité est la condition méthodologique du devoir, car dans un être pourvu de sens le problème du devoir ne pourrait pas surgir) reste immuable et le devoir prend alors un caractère simplement subjectif ; ou bien il faut admettre un principe transcendant (tant à l'être qu'au devoir) pour pouvoir expliquer qu'il y ait une action réelle du devoir sur l'être. Car la solution habituelle, suggérée déjà par Kant, et qui va dans le sens d'un processus infini, ne fait que voiler l'impossibilité à résoudre le problème. Philosophiquement, il ne s'agit pas de déterminer la durée nécessaire au devoir pour transformer l'être, il faut montrer les principes au moyen desquels le devoir est en général capable d'agir sur l'être. Or, c'est justement ce qu'a rendu méthodologiquement impossible la fixation du mécanisme de la nature comme forme immuable de l'être, la délimitation rigoureusement dualiste du devoir et de l'être, la rigidité, insurmontable de ce point de vue, que possèdent devoir et être dans ce face-à-face. Une impossibilité méthodologique ne peut cependant jamais, après avoir été réduite de façon infinitésimale puis répartie sur un processus infini, réapparaître soudainement comme réalité.

Ce n'est pourtant pas par hasard que la pensée bourgeoise a trouvé dans le processus infini une issue à la contradiction que lui oppose la donnée de l'histoire. Car, selon Hegel, cette progression intervient « partout où des déterminations relatives sont poussées jusqu'à s'opposer, de sorte qu'elles constituent une unité inséparable et qu'une existence autonome est pourtant assignée à chacune vis-à-vis de l'autre. Cette progression, c'est par suite la contradiction, non résolue mais toujours énoncée comme simplement présente ». Et il a été également démontré par Hegel que l'opération méthodologique qui constitue la présupposésition logique de la progression infinie consiste en ceci, que les éléments de ce processus, qui sont et restent qualitativement incomparables, sont mis les uns avec les autres

---

1 *Critique de la raison pratique*. Cf. aussi Fondements de la métaphysique des mœurs. Cf. là-dessus la critique de Hegel.

en une relation purement quantitative, dans laquelle cependant « chacun est posé comme indifférent à cette modification ». Ainsi réapparaît sous une forme nouvelle la vieille antinomie de la chose en soi : d'une part, être et devoir, conservent leur opposition rigide, insurmontable ; d'autre part, par cette liaison simplement apparente, extérieure et qui ne touche pas à leur irrationalité et à leur facticité, est créé entre eux un milieu de devenir apparent, dans lequel le problème réel de l'histoire, la naissance et le dépérissement, s'enfonce alors vraiment dans la nuit de l'incompréhensible. Car, cette réduction à des quantités, qui ne doit pas être opérée seulement entre les éléments fondamentaux mais aussi entre les stades particuliers du processus, ne permet pas de voir qu'ainsi la transition semble bien se faire graduellement, « mais ce caractère graduel concerne simplement l'aspect extérieur de la modification, non l'aspect qualitatif de celle-ci ; le rapport quantitatif précédent est infiniment proche du suivant, est encore une autre existence qualitative... On cherche volontiers, par l'aspect graduel de la transition, à rendre concevable une modification; le passage graduel est néanmoins bien plutôt le changement simplement indifférent, il est le contraire du changement qualitatif. Dans le passage graduel, c'est plutôt le lien des deux réalités - prises comme états ou comme choses autonomes - qui est supprimé ; il est posé que... l'une est, tout simplement extérieure à l'autre ; par là s'éloigne ce qui justement est nécessaire pour concevoir, aussi modestes que soient les exigences... On supprime ainsi naissance et dépérissement en général, ou bien on transforme l'en soi, l'intérieur, ce en quoi quelque chose se trouve avant son existence, en petitesse de l'existence extérieure, en transformant la différence essentielle ou conceptuelle en une simple différence extérieure de grandeurs » [1].

Pour dépasser l'expérience et ses reflets rationalistes tout aussi immédiats, il ne faut pas qu'on tente de dépasser l'immanence de l'être social, si l'on ne veut. pas que cette fausse transcendance, d'une manière philosophiquement sublimée, fixe encore une fois et rende éternelle l'immédiateté de l'expérience avec toutes ses questions insolubles. Dépasser l'expérience ne peut au contraire 'signifier que ceci : les objets de l'expérience elle-même sont saisis et compris comme des moments de la totalité, c'est-à-dire comme des moments de l'ensemble de la société en plein bouleversement historique. La catégorie de la médiation comme levier méthodologique pour surmonter la simple immédiateté de l'expérience n'est donc pas quelque chose qui serait importé de l'extérieur (subjectivement) dans les objets, n'est pas un jugement de valeur ou un devoir qui s'opposerait à leur être, c'est la manifestation de leur propre structure objective. Cela ne peut apparaître et être élevé au niveau de la conscience que si l'on abandonne la fausse position de la pensée bourgeoise à l'égard des objets. Car la médiation serait impossible si l'existence empirique des objets eux-mêmes n'était déjà une existence médiatisée, qui ne prend l'apparence d'immédiateté que parce que - et dans la mesure où - d'une part la conscience de la médiation fait défaut, d'autre

---

1 C'est le mérite de Plékhanov d'avoir, dès 1891, indiqué l'importance de cette page de la Logique de Hegel poux la distinction entre évolution et révolution (Neue Zeit, X, 1). Il est regrettable qu'il n'ait pas été suivi

part les objets (pour cette raison justement) ont été arrachés du complexe de leurs déterminations réelles et placés dans un isolement artificiel [1].

On ne doit cependant pas oublier que ce processus d'isolement des objets n'a rien de contingent ou d'arbitraire. Si la connaissance correcte supprime les fausses séparations entre objets (et leur liaison encore plus fausse par le moyen de déterminations abstraites de la réflexion), cette correction est bien davantage qu'un simple réajustement d'une méthode scientifique fausse ou insuffisante, bien davantage que le remplacement d'une hypothèse par une autre, fonctionnant mieux. Appartiennent donc à l'essence sociale du présent à la fois sa forme objective élaborée en pensée de telle manière et le point de départ objectif de ces élaborations elles-mêmes. Si donc on compare le point de vue du prolétariat à celui de la classe bourgeoise, on voit que la pensée prolétarienne n'exige nullement une tabula rasa, un recommencement « sans présuppositions » pour comprendre la réalité, à l'inverse de la pensée bourgeoise - au moins dans sa tendance fondamentale - par rapport aux formes féodales du Moyen-âge. C'est justement parce que la pensée prolétarienne a pour but pratique le renversement fondamental de l'ensemble de la société qu'elle saisit la société bourgeoise et toutes ses productions intellectuelles, artistiques, etc., comme point de départ méthodologique. La fonction méthodologique des catégories de la médiation consiste en ce que, avec leur aide, les significations immanentes qui reviennent nécessairement aux objets de la société bourgeoise (mais qui manquent tout aussi nécessairement à l'apparition immédiate de ces objets dans la société bourgeoise et par suite à leur reflet mental dans la pensée bourgeoise) peuvent devenir objectivement actives, pour être élevées au niveau de la conscience du prolétariat. Autrement dit, si la bourgeoisie s'arrête théoriquement à l'immédiateté, tandis que le prolétariat la dépasse, ce n'est là ni un hasard ni un problème purement théorique et scientifique. Dans la différence de ces deux attitudes théoriques s'exprime bien plutôt la diversité de l'être social des deux classes. Évidemment, la connaissance qui résulte du point de vue du prolétariat est, objectivement et scientifiquement, plus élevée : ne recèle-t-elle pas méthodologiquement la solution des problèmes pour lesquels les plus grands penseurs de l'époque bourgeoise ont lutté en vain ? Ne recèle-t-elle pas en fait la connaissance historique adéquate du capitalisme, qui doit rester inaccessible à la pensée bourgeoise ? Cependant, cette gradation objective dans la valeur de connaissance des méthodes est à nouveau un problème historique et social, une conséquence nécessaire des types de sociétés représentés par les deux classes et de leur succession historique, de sorte que le caractère « faux » et « unilatéral » de la conception bourgeoise de l'histoire apparaît comme un moment nécessaire dans l'édifice méthodologique de la connaissance

---

1 Sur l'aspect méthodologique de cette question, cf. surtout la première partie de la Philosophie de la Religion de Hegel. « Il n'y a pas de savoir immédiat. Il y a savoir immédiat quand nous n'avons pas conscience de la médiation, mais tout savoir est médiatisé ». De même dans la Préface à la Phénoménologie : « C'est seulement cette égalité se reconstituant ou la réflexion en soi-même dans l'être - autre qui est le vrai, et non une unité originaire comme telle, ou une unité immédiate comme telle ». (Tr. Hyppolite, Tome I, Aubier, 1939, P. 18.)

sociale [1]. Par ailleurs, toute méthode est nécessairement liée à l'être de la classe correspondante. Pour la bourgeoisie, sa méthode ressort immédiatement de son être social et c'est pourquoi la simple immédiateté est attachée a sa pensée comme une limite extérieure, mais insurmontable justement à cause de cela. Pour le prolétariat, il s'agit, par contre, au point de départ même, au moment où il établit son point de vue, de surmonter intérieurement cette limite de l'immédiateté. Et comme la méthode dialectique produit et reproduit constamment ses propres moments essentiels, comme son essence est de nier une évolution de la pensée en droite ligne et sans obstacles, ce problème du point de départ se renouvelle pour le prolétariat à chaque pas qu'il fait, tant dans la saisie en pensée de la réalité que dans l'histoire et la pratique. Pour le prolétariat, la limite de l'immédiateté est devenue une limite intérieure. Il s'est ainsi posé clairement ce problème ; or, avec une telle position de la question est déjà donné le chemin - et la possibilité - de la réponse [2].

Seule pourtant la possibilité est donnée. L'affirmation dont nous sommes partis demeure : dans la société capitaliste, l'être social est - immédiatement - le même pour le prolétariat et pour la bourgeoisie. Mans on peut maintenant ajouter que ce même être, grâce à la dynamique des intérêts de classes, maintient la bourgeoisie prisonnière de cette immédiateté, tandis qu'il pousse le prolétariat à la dépasser. Car dans l'être social du prolétariat se fait jour plus impérieusement le caractère dialectique du processus historique et par suite le caractère médiatisé de chaque moment, qui n'acquiert sa vérité, son objectivité authentique, que dans la totalité médiatisée. Pour le prolétariat, c'est une question de vie ou de mort que de prendre conscience de l'essence dialectique de son existence, tandis que la bourgeoisie recouvre dans la vie quotidienne la structure dialectique du processus historique par les catégories réflexives abstraites de la quantification, de la progression infinie, etc., quitte à subir des catastrophes sans médiation dans les moments de passage brusque. Cela repose, nous l'avons déjà montré, sur le fait que, pour la bourgeoisie, sujet et objet du processus historique et de l'être social apparaissent constamment sous une figure dédoublée : du point de vue de la conscience, l'individu particulier fait face, comme sujet connaissant, à l'énormité objective, nécessaire et saisissable seulement par petites parties, du devenir historique, tandis que, dans la réalité, l'activité précisément consciente de l'individu se situe du côté objectif d'un processus, dont le sujet (la classe) ne peut être éveillé à la conscience, et qui doit nécessairement rester constamment transcendant à la conscience du sujet apparent, de l'individu. Sujet et objet du processus social sont donc déjà ici dans un rapport d'interaction dialectique. Comme ils apparaissent toujours rigidement dédoublés et extérieurs l'un à l'autre, cette dialectique reste inconsciente, et les objets gardent leur caractère dualiste, donc rigide. Cette rigidité ne peut se dissoudre que par une catastrophe, pour laisser aussitôt la place à

---

1 Engels a d'ailleurs effectivement accepté la doctrine hegelienne du faux (dont le plus bel exposé se trouve dans la Préface à la Phénoménologie). Cf. par exemple la critique du rôle du « mal » dans l'histoire (in Feuerbach). Cela ne concerne évidemment que les représentants vraiment originaux de la pensée bourgeoise. Les épigones, les éclectiques et les simples défenseurs des intérêts de la classe décadente relèvent de tout autres considérations.

2 Sur cette différence entre le prolétariat et la bourgeoisie, Cf. l'essai La conscience de classe.

une structure tout aussi rigide. Cette dialectique inconsciente et qui ne peut donc être maîtrisée dans son principe « fait irruption dans l'aveu d'un naïf étonnement quand tantôt apparaît sous l'aspect de rapport social ce qu'ils venaient lourdement de fixer sous l'aspect d'une chose et tantôt les taquine à nouveau comme chose ce qu'ils avaient à peine fixé comme rapport social » [1].

Pour le prolétariat, cette figure dédoublée de son être social n'existe pas. Le prolétariat apparaît d'abord comme pur et simple objet du devenir social. Dans tous les moments de la vie quotidienne où l'ouvrier particulier s'apparaît à lui-même comme le sujet de sa propre vie, l'immédiateté de son existence lui déchire cette illusion. Elle le force a reconnaître que la satisfaction des besoins les plus élémentaires, « la consommation individuelle du travailleur demeure un moment de la production et reproduction du capital, qu'elle ait lieu à l'intérieur ou à l'extérieur de l'atelier, de l'usine, etc., à l'intérieur ou à l'extérieur du processus du travail, tout comme le nettoyage de la machine, qu'il ait lieu pendant le processus du travail au pendant certains arrêts de celui-ci » [2]. La quantification des objets, leur détermination par des catégories réflexives abstraites se manifestent de façon immédiate dans la vie du travailleur comme processus d'abstraction qui s'opère sur lui, que sépare de lui sa force de travail et le contraint à la vendre comme une marchandise lui appartenant. Et en vendant son unique marchandise, il l'incorpore (et avec elle il s'incorpore lui-même, vu que sa marchandise est inséparable de sa personne physique) dans un processus partiel rendu mécanique et rationnel, qu'il trouve fonctionnant avant lui et même sans lui, immédiatement achevé et clos, auquel il est donc incorporé comme un nombre purement réductible à une quantité abstraite, comme un outil de détail mécanisé et rationalisé.

Ainsi le caractère réifié du mode d'apparition immédiat de la société capitaliste atteint pour le travailleur son paroxysme. Cela est juste : pour le capitaliste aussi existe ce dédoublement de la personnalité, cette dislocation de l'homme en un élément du mouvement des marchandises et en un spectateur (objectivement impuissant) de ce mouvement [3]. Mais pour la conscience elle prend nécessairement la forme d'une activité, à vrai dire objectivement de pure apparence, d'un produit du sujet. Cette apparence lui cache la véritable situation, tandis que pour le travailleur à qui est refusée cette marge intérieure d'une activité illusoire, la dislocation du sujet conserve la forme brutale d'un asservissement tendanciellement sans limite. Il est par suite contraint de supporter qu'on le réduise à l'état de marchandise, à une pure quantité, comme objet du processus.

---

1 *Contribution à la critique de l'économie politique*.

2 Kapital, I, 535.

3 Là-dessus reposent, sur le plan des catégories, toutes les théories dites de l'abstinence. Ici se situe aussi l'importance, soulignée par Max Weber, de l' « ascèse intramondaine » pour la naissance de l' « esprit » du capitalisme. Marx constate également ces faits quand il souligne que pour le capitaliste « sa propre consommation privée passe pour un vol quant à l'accumulation de son capital, de même que dans la comptabilité italienne les dépenses privées figurent sur la page des dettes du capitaliste envers le capital. » Kapital, I, 556.

C'est justement ce qui le pousse à sortir de l'immédiateté de cet état. Car, dit Marx, « le temps est l'espace de J'évolution humaine » [1] . Les différences quantitatives dans l'exploitation, qui ont, pour le capitaliste, la forme immédiate de déterminations quantitatives des objets de son, calcul, apparaissent nécessairement au travailleur comme les catégories décisives et qualitatives de toute son existence physique, mentale, morale, etc. Le passage brusque de la quantité à la qualité n'est pas seulement, comme le dépeignent Hegel dans sa Philosophie de la nature et à sa suite Engels dans l'Anti-Dühring, un moment déterminé du processus d'évolution dialectique. C'est aussi, comme nous venons de l'expliquer en nous appuyant sur la Logique de Hegel, l'apparition de la forme objective authentique de l'être, la dislocation des déterminations réflexives, sources de confusion, qui ont déplacé l'objectivité authentique au niveau d'une attitude simplement immédiate, impartiale, contemplative. Dans le problème de la durée du travail justement, on voit crûment que la quantification est une enveloppe réifiante et réifiée qui s'étend sur l'essence vraie des objets et ne peut passer en général pour forme objective de l'objectivité que si le sujet qui est en relation contemplative ou (apparemment) pratique avec l'objet, n'est pas intéressé à l'essence de l'objet. Lorsqu'Engels [2] donne le passage de l'eau de l'état liquide à l'état de glace ou de vapeur comme exemple du saut de la quantité à la qualité, l'exemple est juste en ce qui concerne ces points de passage. Mais en adoptant cette attitude on néglige de voir que les passages qui apparaissent ici comme purement quantitatifs prennent eux aussi un caractère qualitatif dès qu'on change de point de vue. (Que l'on pense, pour prendre un exemple tout à fait trivial, au caractère potable de l'eau, où des modifications également « quantitatives » revêtent à un certain point un caractère qualitatif, etc.) La situation apparaît encore plus clairement si nous considérons méthodologiquement l'exemple emprunté par Engels au Capital. Il s'agit de la grandeur quantitative qui est nécessaire, à une étape déterminée de la production, pour qu'une somme de valeurs puisse se transformer en capital ; à cette limite, dit Marx [3], la quantité se transforme brusquement en qualité. Si maintenant nous comparons ces deux séries, la série des modifications quantitatives possibles et la série de leur brusque passage à la qualité (croissance ou diminution des sommes de valeurs et augmentation ou diminution de la durée de travail), il est clair que dans le premier cas il s'agit effectivement d'une simple « ligne de nœuds dans les rapports proportionnels » - selon le mot de Hegel -, tandis que dans le second cas toute modification est, de pas son essence interne, une modification qualitative dont la forme d'apparition quantitative est certes imposée à l'ouvrier par son milieu social, mais dont l'essence consiste pour lui justement dans son caractère qualitatif. La dualité des formes d'apparition vient manifestement de ce que, pour l'ouvrier, la durée du travail n'est pas seulement la forme objective de la marchandise qu'il vend, de sa force de travail (sous cette forme, le problème est pour lui aussi celui d'un échange d'équivalents, c'est-à-dire un rapport quantitatif), mais en même temps la forme déterminant son existence comme sujet, comme homme.

---

1 Salaires, prix et profits.

2 Anti-Dühring.

3 Kapital, I, 272-73.

L'immédiateté et sa conséquence méthodologique, l'affrontement figé du sujet et de l'objet, ne sont pas pour autant complètement surmontées. Le problème de la durée du travail indique certes la tendance qui pousse nécessairement la pensée prolétarienne à sortir de cette immédiateté, précisément parce que la réification y atteint son point culminant. Car, d'une part, l'ouvrier est placé dans son être social immédiatement et complètement du côté de l'objet : il s'apparaît immédiatement comme objet, et non comme acteur du processus social du travail. D'autre part, ce rôle d'objet n'est déjà plus en soi purement immédiat. En d'autres termes, la métamorphose de l'ouvrier en simple objet du processus de production s'effectue, certes, objectivement, par le mode de production capitaliste (par opposition à l'esclavage et au servage), par le fait que le travailleur est contraint d'objectiver sa force de travail par rapport à l'ensemble de sa personnalité et de la vendre comme une marchandise lui appartenant. En même temps, cependant, la scission qui naît, précisément ici, dans l'homme s'objectivant comme marchandise, entre objectivité et subjectivité, permet que cette situation devienne consciente. Dans les formes sociales antérieures et plus « naturelles », le travail est déterminé « immédiatement comme fonction d'un membre de l'organisme social » [1] ; dans l'esclavage et le servage, les formes de domination apparaissent comme « ressorts immédiats du processus de production », ce qui interdit aux travailleurs, enfoncés avec la totalité indivise de leur personnalité, dans de tels ensembles de parvenir à la conscience de leur situation sociale. Au contraire, « le travail qui se présente dans la valeur d'échange est présupposé comme le travail de l'individu particulier et isolé. Il devient social en prenant la forme de son opposé immédiat, la forme de la généralité abstraite ».

Les moments qui rendent dialectiques l'être social de l'ouvrier et ses formes de conscience et les poussent ainsi à sortir de la simple immédiateté, se montrent ici plus nettement et plus concrètement. Avant tout, l'ouvrier ne peut prendre conscience de son être social que s'il prend conscience de lui-même comme marchandise. Son être immédiat le place, ainsi que nous l'avons montré, comme objet pur et simple dans le processus de production. Cette immédiateté étant la conséquence de multiples médiations, on commence à voir clairement tout ce qu'elle présuppose, et ainsi les formes fétichistes de la structure marchande commencent à se décomposer : dans la marchandise l'ouvrier se reconnaît lui-même et reconnaît ses propres relations au capital. Tant qu'il est pratiquement incapable de s'élever au-dessus de ce rôle d'objet, sa conscience est la conscience de soi de la marchandise, ou, en d'autres termes, la connaissance de soi, le dévoilement de soi de la société capitaliste fondée sur la production et le trafic marchands.

Cette addition de la conscience de soi à la structure marchande est cependant quelque chose de principiellement et qualitativement différent de ce qu'on a coutume d'appeler conscience « portant sur » un objet. Et non pas uniquement parce que c'est une conscience de soi. Car elle pourrait bien être - comme par exemple dans la psychologie scientifique - une

---

1 *Contribution à la critique de l'économie politique*.

conscience « portant sur » un objet qui se choisirait « par hasard » lui-même pour objet, sans modifier le mode de relation entre la conscience et l'objet, ni par suite le mode de la connaissance ainsi atteinte. D'où il résulte nécessairement que les critères de vérité doivent être exactement les mêmes pour une telle connaissance et pour une connaissance portant sur des objets « étrangers ». Même si un esclave antique, un *instrumentum vocale*, parvient à la connaissance de lui-même en tant qu'esclave, ce n'est pas une connaissance de soi au sens que nous entendons ; il ne peut parvenir de la sorte qu'à la connaissance d'un objet qui « par hasard » est lui-même. Entre un esclave « pensant » et un esclave « inconscient » il n'y a, objectivement et socialement, aucune différence décisive, pas plus qu'entre la possibilité pour un esclave de prendre conscience de sa propre situation sociale et la possibilité pour un « homme libre » d'avoir une connaissance de l'esclavage. Le dédoublement rigide du sujet et de l'objet sur le plan de la théorie de la connaissance, et par suite l'intangibilité structurelle de l'objet adéquatement connu, par rapport au sujet connaissant, demeurent inchangés.

Toutefois, la connaissance du travailleur se connaissant lui-même comme marchandise est déjà pratique. Autrement dit, cette connaissance opère une modification structurelle, objective, dans son objet. Le caractère objectif spécifique du travail comme marchandise, sa « valeur d'usage » (sa capacité de fournir un surproduit) qui, comme toute valeur d'usage, disparaît sans laisser de trace dans les catégories capitalistes et quantitatives d'échange, s'éveille dans et par cette conscience à la réalité sociale. Le caractère spécifique du travail comme marchandise, qui sans cette conscience est un moteur inconnu de l'évolution économique, s'objective lui-même par cette conscience. Mais en se manifestant, l'objectivité spéciale de cette sorte de marchandise, qui, sous une enveloppe réifiée, est une relation entre hommes, sous une croûte quantitative, un noyau qualitatif vivant, permet de dévoiler le caractère fétichiste de toute marchandise, caractère fondé sur la force de travail comme marchandise. Le noyau de toute marchandise, la relation entre hommes, intervient comme facteur dans l'évolution sociale.

Évidemment tout cela n'est contenu qu'implicitement dans l'opposition dialectique entre quantité et qualité que nous avons rencontrée à propos de la durée du travail. Autrement dit, l'opposition - et toutes les déterminations qui en découlent - n'est que le commencement du processus complexe de médiation dont le but est la connaissance de la société comme totalité historique. La méthode dialectique ne se distingue pas seulement de la pensée bourgeoise parce qu'elle seule est capable de la connaissance de la totalité, mais cette connaissance n'est possible que parce que la relation du tout aux parties est devenue différente dans son principe de celle qui existe pour la pensée réflexive. Bref, l'essence de la méthode dialectique consiste - de ce point de vue - en ce que dans tout moment saisi de façon dialectiquement correcte, la totalité entière est contenue et qu'à partir de tout moment on peut développer la méthode

entière [1]. Il a souvent été souligné, non sans raison, que le célèbre chapitre de la Logique de Hegel sur l'être, le non-être et le devenir contient toute la philosophie de Hegel. On pourrait dire, avec tout autant de raison, que le chapitre du Capital sur le caractère fétichiste de la marchandise recèle en lui tout le matérialisme historique, toute la connaissance de soi du prolétariat comme connaissance de la société capitaliste (et des sociétés antérieures comme étapes en direction de celle-ci).

Il n'en résulte nullement, cela va sans dire, que le déploiement de-la totalité avec la richesse de son contenu en serait rendu superflu. Au contraire, le programme de Hegel, saisir l'absolu, but de la connaissance dans sa philosophie, comme résultat, est plus valable que jamais, pour le nouvel objet de la connaissance dans le marxisme, puisque le processus dialectique y est saisi comme identique avec l'évolution historique elle-même. Il s'agit dans cette constatation méthodologique simplement du fait structurel suivant : le moment particulier n'est pas un morceau d'une totalité mécanique qui pourrait être composée à partir de tels morceaux (conception d'où découlerait à son tour la conception de la connaissance comme progression sans fin), chaque moment recèle la possibilité de développer à partir de lui toute la richesse du contenu de la totalité. Il n'en est ainsi toutefois que si le moment est maintenu comme moment, c'est-à-dire est saisi comme point de passage vers la totalité ; que si le mouvement pour sortir de l'immédiateté, mouvement qui fait de chaque moment - lequel n'était rien de plus en soi qu'une contradiction clairement apparue entre deux déterminations réflexives - un moment du processus dialectique, ne se fige pas en une stabilité, en une nouvelle immédiateté.

Cette réflexion nous ramène à notre point de départ concret. Dans la définition, citée plus haut, que Marx doline du travail capitaliste, nous avons rencontré l'opposition entre l'individu particulier isolé et la généralité abstraite où s'est médiatisée pour lui la relation de son travail avec la société. Ne perdons pas de vue toutefois que, comme dans toute forme immédiatement et abstraitement donnée de l'être, bourgeoisie et Prolétariat ont de nouveau chacun vis-à-vis de l'autre une position immédiate semblable. Nous voyons cependant que la bourgeoisie est maintenue par sa situation de classe dans son immédiateté, tandis que le prolétariat est poussé par la dialectique spécifique de sa situation de classe à en sortir. La métamorphose de tous les objets en marchandises, leur quantification en valeurs d'échange fétichistes ne constituent pas seulement un processus intensif qui agit dans cette direction sur

---

[1] C'est ainsi que Marx écrit à Engels (22-6-1867) : « Messieurs les économistes n'ont pas vu jusqu'ici la chose la plus simple, à savoir que la formule « 20 aunes de drap = une robe » contient seulement la base non développée « 20 aunes de drap = 2 livres sterling », que donc la forme marchande la plus simple, où sa valeur n'est pas exprimée encore comme rapport avec toutes les autres marchandises, mais comme quelque chose de distinct de sa propre forme naturelle, contient tout le secret de la forme monétaire et donc, in nuce, toutes les formes bourgeoises du produit du travail. » Cf. aussi l'analyse magistrale de la différence entre valeur d'échange et prix dans Contribution à la critique de l'économie politique, où il est expliqué que dans cette différence « sont concentrées toutes les tempêtes qui menacent la marchandise dans le processus réel de circulation ».

toute forme objective de la vie (comme nous l'avons constaté à propos de la durée du travail), mais en même temps, et inséparablement, un élargissement extensif de ces formes à la totalité de l'être social. Or, pour le capitaliste, cet aspect du processus signifie un accroissement de la quantité des objets de son calcul et de sa spéculation. Dans la mesure où ce processus prend pour lui l'apparence d'un caractère qualitatif, cet accent qualitatif va dans le sens d'un accroissement de la rationalisation, de la mécanisation, de la quantification du monde qui lui fait face (différence entre la domination du capital marchand et celle du capital industriel, capitalisation de l'agriculture, etc.). Ainsi s'ouvre la perspective - parfois interrompue brusquement par des catastrophes « irrationnelles » - d'un progrès indéfini conduisant à une rationalisation capitaliste complète de l'ensemble de l'être social.

Pour le prolétariat au contraire, « le même » processus signifie sa propre naissance comme classe. Dans les deux cas, il s'agit d'un passage brusque de la quantité à la qualité. Il suffit de suivre l'évolution depuis l'artisanat médiéval, en passant par la coopération simple, la manufacture, etc., jusqu'à l'usine moderne, pour voir que - même pour la bourgeoisie - des différences qualitatives jalonnent le chemin de l'évolution. Cependant, pour la classe bourgeoise, le sens de ces modifications consiste précisément à replacer la nouvelle étape gravie à un niveau quantifié pour pouvoir continuer à calculer rationnellement. Pour la classe prolétarienne, au contraire, le sens de « la même » évolution consiste dans la suppression, ainsi réalisée, du morcellement, dans la prise de conscience du caractère social du travail, dans la tendance à rendre toujours plus concrète et à surmonter la généralité abstraite de la forme d'apparition du principe social.

On comprend aussi maintenant pourquoi la transformation en marchandise (lu travail humain séparé de l'ensemble de la personnalité humaine ne devient conscience de classe révolutionnaire que dans le prolétariat. Nous avons montré dans notre première partie que la structure fondamentale de la réification peut être saisie dans toutes les formes sociales du capitalisme moderne (bureaucratie). Cependant cette structure ne se fait clairement jour, et n'est capable d'être rendue consciente, que dans le rapport du prolétaire au travail. Avant tout, son travail possède, déjà dans son être immédiatement donné, la forme nue et abstraite de la marchandise, tandis que, dans les autres formes, cette structure est cachée derrière la façade d'un « travail intellectuel », d'une « responsabilité », etc., (parfois derrière les formes du patriarcalisme ») ; et plus la réification pénètre profondément dans l' « âme » de celui qui vend son travail comme une marchandise, plus cette illusion devient trompeuse (journalisme). A cette dissimulation objective de la forme marchande correspond subjectivement le fait que le processus de réification, la transformation de l'ouvrier en marchandise, l'annihilent certes - tant qu'il ne se révolte pas contre eux dans sa conscience - atrophient et déforment son « âme », mais ne transforment pas en marchandise son essence psychique et humaine. Il peut donc intérieurement s'objectiver complètement face à cette existence qui est la sienne, tandis que l'homme réifié dans la bureaucratie, etc., se réifie, se mécanise et devient marchandise jusque dans les organes qui pourraient seuls être les porteurs de sa révolte contre cette réification. Même ses pensées, ses sentiments, etc., se réifient dans leur être qualitatif. « Mais il est beaucoup plus difficile, dit Hegel, de rendre

fluides les pensées fixes que l'existence sensible » [1]. Finalement, cette corruption revêt aussi des formes objectives. Pour l'ouvrier, sa position dans le processus de production est d'une part quelque chose de définitif, d'autre part elle porte en soi la forme immédiate du caractère marchand (l'insécurité des oscillations quotidiennes du marché, etc.), tandis que pour les autres il y a l'apparence d'une stabilité (routine du service, retraite, etc.) et aussi la possibilité - abstraite - d'une ascension individuelle vers la classe dominante. Cela entretient une « conscience corporative » propre à empêcher efficacement la naissance d'une conscience de classe. La négativité purement abstraite dans l'existence de l'ouvrier n'est donc pas seulement la forme phénoménale objectivement la plus typique de la réification, le modèle structurel de la socialisation capitaliste, mais est aussi, subjectivement, et pour cette raison, le point où cette structure peut s'élever à la conscience et être ainsi pratiquement brisée. « Le travail, dit Marx, à cessé en tant que détermination de constituer avec l'individu une particularité » [2]. Il suffit que les fausses formes phénoménales de cette existence dans son immédiateté soient dépassées, pour que l'existence propre du prolétariat lui apparaisse comme classe.

3

En ce lieu justement pourrait naître l'illusion que tout ce processus est une simple conséquence, « conforme à des lois », de la réunion de beaucoup de travailleurs dans de grandes entreprises, de la mécanisation et de l'uniformisation du processus du travail, du nivellement des conditions de vie ; aussi est-il très important de percer à jour l'illusion résultant d'une insistance unilatérale sur cet aspect des choses. Certes, ce que nous venons d'énumérer est la condition préalable indispensable au développement du prolétariat en classe; sans ces conditions préalables, le prolétariat ne serait bien entendu jamais devenu une classe, sans leur intensification constante - à laquelle pourvoit le mécanisme de l'évolution capitaliste - jamais il n'aurait acquis l'importance qui fait de lui aujourd'hui le facteur décisif de l'évolution de l'humanité. Cependant, il n'y a aucune contradiction à constater qu'il ne s'agit pas, ici non plus, d'une relation immédiate. Immédiatement, et selon les paroles du Manifeste communiste, « ces travailleurs qui doivent se vendre par morceaux sont une marchandise comme tout autre article de commerce ». Et ce problème est loin d'être résolu par la possibilité que possède cette marchandise de parvenir à une conscience d'elle-même comme marchandise. Car la conscience non médiatisée de la marchandise est justement, conformément à sa simple forme d'apparition, l'isolement abstrait et le rapport - extérieur à la conscience et purement abstrait - aux moments qui la rendent sociale. Je ne veux nullement traiter la question de l'opposition entre l'intérêt particulier (immédiat) et l'intérêt de classe (médiatisé) acquis par l'expérience et la connaissance, la question de l'opposition entre

---

1 Phénoménologie.

2 *Contribution à la critique de l'économie politique*.

intérêts momentanément immédiats et intérêts durablement généraux. Il va de soi qu'il faut ici abandonner l'immédiateté. Si l'on essaie d'attribuer à la conscience de classe une forme d'existence immédiate, on entre inéluctablement dans la mythologie : une énigmatique conscience générique (Gattungsbewusstsein), tout aussi énigmatique que les « esprits des peuples » chez Hegel, dont la relation avec et l'action sur la conscience de l'individu sont totalement incompréhensibles et deviennent encore plus incompréhensibles avec une psychologie naturaliste et mécaniste, apparaît alors comme démiurge du mouvement [1]. Par ailleurs, la conscience de classe qui s'éveille et grandit par la connaissance de la situation commune et des intérêts communs n'a, prise abstraitement, rien de spécifique au prolétariat. Le caractère unique de sa situation repose sur ce qu'en sortant de l'immédiateté, il dirige son intention vers la totalité de la société, et peu importe que ce soit d'une manière déjà psychologiquement consciente ou d'abord inconsciente ; c'est pourquoi il ne peut pas - de par sa logique - s'arrêter à une étape relativement plus élevée de l'immédiateté retrouvée, mais est impliqué dans un mouvement ininterrompu vers cette totalité, c'est-à-dire dans le processus dialectique de l'immédiateté se surmontant constamment elle-même. De bonne heure Marx a reconnu clairement cet aspect de la conscience de classe prolétarienne. Dans ses remarques sur le soulèvement des tisserands silésiens [2], il souligne, comme caractère essentiel de ce mouvement, son « caractère théorique et conscient ». Il trouve dans le chant des tisserands un « audacieux mot d'ordre de lutte où foyer, usine et district ne sont pas même mentionnés, mais où le prolétariat proclame d'emblée son opposition à la société de la propriété privée, d'une façon frappante, tranchante, radicale et violente ». Et l'action elle-même montre son « caractère supérieur » en ceci que « là où tous les autres mouvements ne se tournaient d'abord que contre les chefs d'industrie, ennemi visible, ce mouvement se tourne en même temps contre le banquier, ennemi caché ».

On sous-estimerait l'importance méthodologique de cette conception si l'on n'apercevait dans l'attitude que Marx attribue, à tort ou à raison, aux tisserands silésiens que leur capacité d'intégrer aux motifs de leurs actions non seulement les considérations les plus proches mais aussi celles qui sont soit spatialement et temporellement, soit conceptuellement plus lointaines. On peut observer cela dans les actions de presque toutes les classes apparues dans l'histoire - de manière évidemment plus ou moins marquée. Mais il s'agit de la signification

---

1 Marx dit ainsi de l' « espèce » (Gattung) chez Feuerbach - et aucune conception de ce genre ne s'élève le moins du monde au-dessus de celle de Feuerbach, elles retombent même assez souvent en deça - que celle-ci ne peut « être saisie que comme une généralité interne, muette et reliant la pluralité des individus d'une manière purement naturelle ». VI, Thèse sur Feuerbach,

2 Nachlass, II, 54. Pour nous, en ce moment, seul l'aspect méthodologique est important. La question soulevée par Mehring de savoir dans quelle mesure Marx n'a pas surestimé le caractère conscient de la révolte des tisserands, n'a pas sa place ici. Méthodologiquement, Marx a caractérisé complètement, à cette occasion, l'essence de l'évolution de la conscience de classe révolutionnaire dans le prolétariat, et ses conceptions ultérieures (Manifeste Communiste, 18 Brumaire, etc.) sur la différence entre révolution bourgeoisie et révolution prolétarienne vont tout à fait dans la direction ainsi tracée.

que cet éloignement par rapport au donné immédiat revêt, d'une part pour la structure des objets ainsi incorporés comme motifs et objectifs de l'action, d'autre part pour la conscience directrice de l'action et pour sa relation à l'être. Et l'on y voit très nettement la différence entre le point de vue bourgeois et le point de vue prolétarien. Pour la pensée bourgeoise, cet éloignement signifie essentiellement -quand il est question des problèmes de l'action - l'intégration d'objets spatialement et temporellement éloignés dans le calcul rationnel. Cependant le mouvement de pensée consiste essentiellement à concevoir ceux-ci comme homogènes aux objets proches, c'est-à-dire comme également rationalisés, quantifiés, calculables. La conception des phénomènes sous la forme de « lois naturelles » sociales caractérise justement, selon Marx, le point culminant et aussi la « limite infranchissable » de la pensée bourgeoise. Le changement de fonction que subit ce concept de loi au cours de l'histoire vient de ce qu'il était à l'origine le principe du bouleversement de la réalité (féodale) pour devenir ensuite, en gardant sa structure de loi, un principe de conservation de la réalité (bourgeoise). Cependant le premier mouvement aussi était inconscient, si on le considère sous l'angle social. Au contraire, cet « éloignement », ce dépassement de l'immédiateté, signifie pour le prolétariat la métamorphose de l'objectivité des objets de l'action. A première vue, les objets spatialement et temporellement les plus proches sont soumis à cette métamorphose exactement comme les objets les plus lointains. Or il se révèle bientôt que le bouleversement ainsi provoqué se manifeste dans les premiers de façon encore plus visible et plus frappante. Car l'essence du changement consiste d'une part dans l'interaction pratique entre l'éveil de la conscience et les objets qui la suscitent et dont elle est la conscience, d'autre part dans la fluidification, dans la transformation en processus de ces objets qui sont saisis ici comme moments de l'évolution sociale, c'est-à-dire comme simples moments de la totalité dialectique. Et comme son noyau interne essentiel est pratique, ce mouvement part nécessairement du point de départ de l'action elle-même ; ce sont les objets immédiats de l'action qu'il saisit avec le plus de force et de vigueur, pour entraîner, par leur bouleversement structurel et total, le bouleversement de la totalité extensive.

L'influence de la catégorie de la totalité se manifeste en effet longtemps avant que la multiplicité complète des objets ait été pénétrée par cette catégorie. Elle s'impose précisément quand cette intention dirigée vers la transformation de la totalité est présente dans l'action qui semble, tant par son contenu que du point de vue de la conscience, s'épuiser dans la relation à des objets particuliers, quand l'action est orientée - de par son sens objectif - vers la transformation de la totalité. Ce que nous avons constaté antérieurement, sur un plan encore purement méthodologique, à propos de la méthode dialectique, à savoir que ses moments et éléments particuliers portent en eux !a structure de la totalité, apparaît ici sous une forme plus concrète, plus claire, orientée vers la pratique. Comme l'essence de l'évolution historique est objectivement dialectique, cette conception de la transformation de la réalité peut être observée dans toutes les transitions décisives. Longtemps avant que les hommes voient clair dans la disparition d'une forme déterminée d'économie et dans les formes sociales, juridiques, etc., qui y sont, liées, la contradiction devenue manifeste éclate dans les objets de leur activité quotidienne. Si, par exemple, la théorie de la tragédie, depuis Aristote jusqu'aux théoriciens de l'époque de Corneille, et le théâtre tragique dans tout le cours de l'évolution considèrent les conflits familiaux comme le sujet le plus approprié à la

tragédie, il y a, derrière cette conception et indépendamment de l'avantage technique résidant dans la concentration des évènements qui est ainsi obtenue, te sentiment que les grands bouleversements sociaux s'y manifestent avec une clarté sensible et pratique qui permet de leur donner forme, tandis qu'il est impossible, subjectivement comme objectivement, de saisir leur essence. de comprendre leurs fondements et leur signification. C'est ainsi qu'Eschyle [1] ou Shakespeare nous donnent dans leurs tableaux de famille des images si pénétrantes et si justes de bouleversements sociaux de leur époque qu'il ne nous est devenu possible que maintenant, avec l'aide du matérialisme historique, d'avoir une approche théorique de cette vision imagée.

La situation sociale et par suite le point de vue du prolétariat dépassent toutefois cet exemple d'une façon qualitativement décisive. La particularité du capitalisme consiste précisément en ce qu'il supprime toutes les « barrières naturelles » et transforme l'ensemble des relations des hommes entre eux en relations purement sociales [2]. Enfermée dans les catégories fétichistes, la pensée bourgeoise fige en choses solides les effets de ces relations des hommes entre eux; aussi cette pensée reste-t-elle nécessairement en retard sur l'évolution objective. Les catégories réflexives, abstraitement rationnelles, qui constituent l'expression objective immédiate de cette première socialisation réelle de toute la société humaine, apparaissent à la pensée bourgeoise comme quelque chose d'ultime, d'indépassable. (C'est pourquoi la pensée bourgeoise est toujours avec elles dans un rapport immédiat.) Mais le prolétariat est placé au foyer de ce processus de socialisation. Cette métamorphose du travail en marchandise élimine d'une part tout ce qui est « humain » de l'existence immédiate du prolétariat. la même évolution supprime d'autre part dans une proportion croissante toute ce qui est « naturel », tout rapport direct avec la nature, etc., des formes sociales ; de sorte que c'est justement dans leur objectivité éloignée de l'homme, inhumaine même, que l'homme socialisé se dévoile comme leur noyau. C'est justement dans cette objectivation, dans cette rationalisation et chosification de toutes les formes sociales qu'apparaît clairement, pour la première fois, la structure de la société faite de relations interhumaines.

Cela se produit uniquement si l'on maintient ferme, en même temps, que les relations entre hommes sont, selon les paroles de Engels, « liées à des choses » et « apparaissent comme choses » ; si l'on n'oublie pas un instant que les relations humaines ne sont pas des relations immédiates d'homme à homme, mais des rapports typiques dans lesquels les lois objectives du processus de production médiatisent ces relations, dans lesquels ces « lois » deviennent nécessairement les formes d'apparition immédiates des relations humaines. Il en résulte que l'homme comme noyau et fondement des relations chosifiées ne peut être trouvé

---

1 Que l'on pense à l'analyse, par Bachofen, de l'Orestie et de sa signification pour l'histoire de l'évolution de la société. Les préjugés idéologiques de Bachofen qui l'arrêtent au niveau de l'analyse correcte du drame et l'empêchent d'aller plus loin prouvent bien la justesse des conceptions développées ici.

2 Cf. là-dessus, l'analyse de l'armée de réserve industrielle et de la surpopulation. Kapital, 1, 597 et ss.

que dans et par le dépassement de leur immédiateté et qu'il faut donc toujours partir de cette immédiateté des systèmes de lois réifiés ; ces formes d'apparition ne sont nullement de simples formes de pensée, mais bien des formes objectives de la société bourgeoise actuelle. Leur dépassement ne peut donc être, s'il doit être leur dépassement réel, un simple mouvement de pensée, il doit les supprimer en pratique, en tant que formes de vie de la société. Toute connaissance qui veut rester connaissance pure est amenée nécessairement à s'incliner à nouveau devant ces formes. Toutefois, cette praxis ne peut être séparée de la connaissance. Une praxis, au sens d'un véritable changement de ces formes, ne peut intervenir qui si elle veut être exclusivement le mouvement pensé jusqu'à son terme, devenant conscient et rendu conscient, mouvement qui constitue la tendance immanente à ces formes. « La dialectique, dit Hegel, est ce dépassement immanent dans lequel le caractère unilatéral et limité des déterminations de l'entendement se présente pour ce qu'il est, à savoir pour leur négation » [1]. Le grand pas en avant que le marxisme, en tant que point de vue scientifique du prolétariat, accomplit par rapport à Hegel, consiste à comprendre les déterminations réflexives non plus comme une étape « éternelle » de la saisie de la réalité en général, mais comme la forme nécessaire d'existence et de pensée de la société bourgeoise, comme la forme de la réification de l'être et de la pensée, découvrant ainsi la dialectique dans l'histoire elle-même. La dialectique n'est donc pas introduite dans l'histoire ou expliquée à la lumière de l'histoire (comme très souvent chez Hegel), elle est bien plutôt déchiffrée et rendue consciente à partir de l'histoire elle-même comme sa forme nécessaire d'apparition à cette étape déterminée de l'évolution.

Or, le porteur de ce processus de conscience est le prolétariat. Sa conscience apparaissant comme la conséquence immanente de la dialectique historique, il apparaît lui-même comme dialectique. Autrement dit, cette conscience n'est que l'expression de la nécessité historique. Le prolétariat « n'a pas d'idéaux à réaliser. » Transposée dans la praxis, la conscience du prolétariat ne peut appeler à la vie que ce que la dialectique historique pousse à la décision, elle ne peut jamais par contre se placer « pratiquement » au-dessus de la marche de l'histoire et lui imposer de simples souhaits ou de simples connaissances. Car le prolétariat n'est lui-même que la contradiction de l'évolution sociale, devenue consciente. La nécessité dialectique n'est cependant pas identique à la nécessité causale et mécanique. À la suite du passage cité plus haut, Marx dit : la classe ouvrière « n'a qu'à mettre (souligné par moi) en liberté les éléments de la société nouvelle qui sont déjà développés au sein de la société bourgeoise en voie d'effondrement ». À la simple contradiction, au produit des lois automatiques de l'évolution capitaliste, doit donc s'ajouter quelque chose de nouveau : la conscience du prolétariat devenant action. La simple contradiction s'élevant ainsi à la contradiction consciemment dialectique, la prise de conscience devenant le point pratique de transition, l'essence spécifique, déjà souvent mentionnée, de la dialectique prolétarienne, se révèle alors encore plus concrètement : comme la conscience n'est pas ici la conscience portant sur un objet qui lui est opposé, mais la conscience de soi de l'objet, l'acte de prise de conscience bouleverse la forme d'objectivité de son objet.

---

1 Encyclopédie § 81.

Car ce n'est que dans cette conscience que se manifeste clairement l'irrationalité profonde qui couve derrière les systèmes rationalistes partiels de la société bourgeoise et n'apparaît d'ordinaire que sous forme éruptive, catastrophale. mais sans modifier en surface, à cause de cela justement, la forme et la connexion des objets. Cette situation se reconnaît au mieux dans les événements quotidiens les Plus simples. Le problème de la durée du travail que nous n'avons provisoirement considéré que du point de vue de l'ouvrier, comme moment où se forme sa conscience comme conscience de la marchandise (donc comme conscience du noyau structurel de la société bourgeoise), montre, dès l'instant où cette conscience a surgi et s'est élevée au-dessus de la simple immédiateté de la situation donnée, le problème fondamental de la lutte de classes se concentrant dans la question de la violence, domaine où les « lois éternelles » de l'économie capitaliste, en échouant et en se dialectisant, ne peuvent que remettre à l'activité consciente de l'homme la décision concernant le sort de l'évolution. Marx expose cette idée de la manière suivante : « On le voit : abstraction faite de limites tout à fait élastiques, la nature même de l'échange des marchandises ne fournit aucune limite à la journée de travail, et donc aucune limite au sur-travail. Le capitaliste fait valoir son droit d'acheteur lorsqu'il cherche à rendre aussi longue que possible la journée de travail et si possible à faire d'une journée deux journées de travail. D'autre part, la nature spécifique de la marchandise achetée implique une limite à sa consommation par l'acheteur, et l'ouvrier fait valoir son droit comme vendeur quand il veut limiter la journée de travail à une grandeur normale déterminée. Une antinomie se produit donc ici, droit contre droit, tous deux également scellés par la loi de l'échange des marchandises. Entre des droits égaux la violence décide. Ainsi, dans l'histoire de la production capitaliste, la fixation de la journée normale de travail se présente comme une lutte pour les limites de la journée de travail, une lutte entre le capitaliste global, c'est-à-dire la classe des capitalistes, et l'ouvrier global, ou la classe ouvrière » [1]. Mais ne l'oublions pas : la violence qui apparaît ici comme figure concrète de l'irrationalité limitant le rationalisme capitaliste, de l'intermittence de ses lois, est pour la bourgeoisie quelque chose de tout autre que pour le prolétariat. Pour la bourgeoisie, la violence est la continuation immédiate de sa vie quotidienne : d'un côté, elle n'est certes pas un problème nouveau, mais d'un autre côté, et pour cette raison même, elle n'est pas capable de résoudre une seule des contradictions sociales qui s'engendrent elles-mêmes. Pour le prolétariat, au contraire, l'intervention de la violence et son efficacité, sa possibilité et sa portée dépendent de la mesure dans laquelle l'immédiateté de l'existence donnée a été dépassée. Bien sûr, la possibilité de ce dépassement, l'étendue, donc, et la profondeur de la conscience elle-même sont. un produit de l'histoire. Cette supériorité historiquement possible ne résulte pourtant pas de la continuation en ligne droite de ce qui précède immédiatement (et de ses « lois »), elle réside dans une conscience acquise à travers de multiples médiations et portant sur la totalité de la société, dans l'intention clairement dirigée vers la réalisation des tendances dialectiques de l'évolution. Et la série des médiations ne doit pas arriver de façon immédiate et contemplative à son terme, elle doit se régler sur la nouveauté qualitative

---

1 Kapital, I, 196. Cf. aussi Salaires, prix et profits.

qui jaillit de la contradiction dialectique : elle doit être un mouvement médiateur du présent vers l'avenir [1].

Cela présuppose à son tour que l'être réifié et figé des objets du devenir social se dévoile comme simple apparence, que la dialectique qui se présente comme une contradiction de soi, comme une absurdité logique, aussi longtemps qu'il est question du passage d'une « chose » à une autre « chose » (ou d'un concept structurellement réifié à un autre), se vérifie dans tous les objets, que les choses peuvent être saisies comme des moments fluides d'un processus. Nous sommes ainsi parvenus de nouveau à la limite de la dialectique antique, au moment qui la sépare de la dialectique matérialiste et historique (Hegel représente la transition méthodologique, car on trouve chez lui les éléments des deux conceptions dans un mélange qui n'est méthodologiquement pas entièrement clarifié). La dialectique éléatique du mouvement fait certes voir les contradictions inhérentes au mouvement en général, mais elle laisse intacte la chose en mouvement. La flèche qui vole peut se mouvoir ou être immobile, elle reste, au milieu du tourbillon dialectique, intacte dans son objectivité de flèche, de chose. Il peut être impossible, selon Héraclite, de se baigner deux fois dans le même fleuve ; mais comme le changement éternel lui-même ne devient pas, mais est, c'est-à-dire ne produit rien de qualitativement nouveau, ce n'est un devenir que par rapport a l'être figé des choses particulières. En tant que doctrine de la totalité, le devenir éternel apparaît quand même comme une doctrine de l'être éternel, et derrière le fleuve qui s'écoule, se trouve une essence immuable, même si son mode essentiel s'exprime dans le changement ininterrompu des choses particulières [2]. Au contraire, le processus dialectique chez Marx transforme les formes d'objectivité des objets eux-mêmes en un processus, en un fleuve. Dans le simple processus de la reproduction du capital, cette nature essentielle du processus qui bouleverse les formes d'objectivité apparaît tout à fait clairement. La simple « répétition ou continuité imprime au processus des caractères tout nouveaux ou plutôt dissout les aspects illusoires d'un déroulement morcelé ». Car « abstraction faite de toute accumulation proprement dite, la simple continuité du processus de production ou la reproduction simple suffit donc pour transformer tôt ou tard tout capital en capital accumulé ou en plus-value capitalisée. Ce capital, fût-il même, à son entrée dans le processus de production, acquis par le travail

---

1 Cf. ce qui est dit dans les essais Le changement de fonction du matérialisme historique et Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? à propos de la conscience « après coup » de la bourgeoisie.

2 Il est impossible de traiter ici en détail cette question, bien que l'on puisse, à partir de cette différence, dégager clairement la différence entre l'antiquité et l'époque moderne, car le dépassement de soi du concept de chose chez Héraclite a effectivement la plus grande parenté avec la réification structurelle de la pensée moderne. La limite de la pensée antique, son incapacité à saisir dialectiquement l'être social de son temps et, grâce à lui, l'histoire, pourrait alors apparaître clairement comme la limite de la société antique, limite que Marx a montrée, à propos de l'Économie d'Aristote, mais à l'occasion d'autres questions, avec néanmoins le même but méthodologique. Il est significatif pour la dialectique de Hegel et de Lassalle qu'ils aient surestimé la « modernité » d'Héraclite. Il en résulte seulement que cette limite « antique » de la pensée (attitude qui reste, en dépit de tout, non critique à l'égard du caractère historiquement conditionné des formes dont part la pensée) demeure, pour leur pensée aussi, infranchissable et s'exprime ensuite dans le caractère fondamental de leur philosophie, contemplatif et spéculatif et non matériel et pratique.

personnel de l'entrepreneur, devient, après une période plus ou moins longue, valeur acquise sans équivalent, matérialisation du travail d'autrui non payé » [1]. La reconnaissance que les objets sociaux ne sont pas des choses mais des relations entre hommes aboutit donc à leur complète dissolution en processus. Si leur être apparaît maintenant comme un devenir, ce devenir n'est pas un écoulement purement abstrait et général, une durée réelle [2] vide de contenu, mais la production et la reproduction ininterrompues des rapports qui, arrachés de leur contexte, déformés par les catégories réflexives, apparaissent à la pensée bourgeoise comme des choses. La conscience du prolétariat s'élève alors jusqu'à être la conscience de soi de la société dans son évolution historique. En tant que conscience du par rapport marchand, le prolétariat ne peut prendre conscience de lui-même que comme objet du processus économique. Car la marchandise est produite, et l'ouvrier, en tant que marchandise, en tant que producteur immédiat, est, dans le meilleur des cas, un rouage mécanique dans ce mécanisme. Mais si la choséité dg capital se dissout dans le processus ininterrompu de sa production et de sa reproduction, le fait que le prolétariat est le vrai sujet de ce processus - bien que ce soit un sujet enchaîné et d'abord inconscient - peut, alors, de ce point de vue, devenir conscient. Si donc l'on abandonne la réalité immédiate et donnée, la question qui surgit est : « Un travailleur, dans une usine de coton, produit-il seulement du coton ? Non, il produit du capital. Il produit les valeurs qui servent de nouveau à commander son travail, pour créer, au moyen de celui-ci, de nouvelles valeurs » [3].

4

Le problème de la réalité apparaît ainsi sous un éclairage entièrement nouveau. Si - en termes hegeliens - le devenir se manifeste comme la vérité de l'être, le processus, comme la vérité des choses, cela veut dire qu'aux tendances évolutives de l'histoire revient une réalité plus haute qu'aux « faits » de la simple expérience. Certes, on l'a démontré ailleurs [4], dans la société capitaliste le passé règne sur le présent. Cela veut dire simplement que le processus

---

1 Kapital, I, 529, 532-33. Ici aussi la signification, soulignée plus haut, de la transformation de la quantité en qualité apparaît être la caractéristique de tout moment particulier. Les moments quantifiés restent justement, s'ils sont considérés de façon purement isolée, quantitatifs. Comme moments du fleuve, ils apparaissent comme modifications qualitatives de la structure économique du capital.

2 En français dans le texte.

3 Travail salarié et capital.

4 Cf. l'essai Le changement de fonction du matérialisme historique ; sur fait et réalité, cf. également l'essai Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe?

antagonique, s'il n'est conduit par aucune conscience, s'il est seulement mu par sa propre dynamique immanente et aveugle, se manifeste, dans toutes ses formes immédiates d'apparition, comme domination du passé sur le présent, comme domination du capital sur le travail ; que, par suite, la pensée qui s'obstine sur le terrain de cette immédiateté, s'accroche chaque fois aux formes figées des stades particuliers ; qu'elle se trouve désarmée face aux tendances qui s'exercent quand même et s'opposent à elle comme des puissances énigmatiques ; que l'activité qui correspond à cette pensée n'est jamais en mesure de maîtriser ces tendances. A cette image rigide et fantomatique d'un mouvement perpétuel succède une signification dès que la rigidité se résout en un processus dont l'homme est la force motrice. Si ce n'est possible que du point de vue du prolétariat, ce n'est pas seulement parce que le sens du processus qui se manifeste dans ces tendances est la suppression du capitalisme et que ce serait pour la bourgeoisie un suicide mental, si elle prenait conscience de cette question. La raison essentielle en est aussi que les « lois » de la réalité capitaliste réifiée dans laquelle la bourgeoisie est contrainte de vivre ne sont en mesure de s'imposer que par dessus la tête des porteurs et agents apparemment agissants du capitalisme. Le taux du profit moyen est l'exemple méthodologique type de telles tendances. Sa relation avec les capitalistes individuels dont il détermine les actions, en tant que puissance inconnue et inconnaissable, présente entièrement la structure, reconnue avec perspicacité par Hegel, sous le nom de « ruse de la raison ». Que les « passions » individuelles, par dessus et à travers lesquelles ces tendances passent pour s'imposer, revêtent la forme du calcul le plus méticuleux, le plus exact et visant le plus loin, ne change absolument rien à cette situation, mais en souligne au contraire encore plus nettement la nature. Car l'illusion, dictée par la détermination de classe de l'être social et par suite subjectivement fondée, d'un rationalisme achevé dans tous les détails, montre, sous un jour encore plus crû, que le sens de ce processus d'ensemble, qui s'impose quand même, est incompréhensible pour ce rationalisme. Et s'il ne s'agit pas d'un événement unique, d'une catastrophe, mais d'une production et reproduction ininterrompues du même rapport, si les moments des tendances en voie de réalisation qui sont déjà devenus des « faits » de l'expérience sont aussitôt enveloppés, comme faits réifiés, figés et isolés, dans le réseau du calcul rationnel, cela non plus ne peut rien changer à cette structure fondamentale, cela montre seulement combien cet antagonisme dialectique domine tous les phénomènes de la société capitaliste.

L'embourgeoisement de la pensée social-démocrate se montre toujours de la manière la plus claire dans l'abandon de la méthode dialectique. Déjà dans les débats avec Bernstein, il est apparu que l'opportunisme doit toujours se placer sur le « terrain des faits » pour, a partir de là, soit ignorer les tendances de l'évolution, soit les rabaisser jusqu'au niveau d'un impératif subjectif et éthique [1]. Les multiples malentendus dans les débats sur l'accumulation peuvent aussi être ramenés méthodologiquement à ce point. Rosa Luxembourg, en authentique dialecticienne, a saisi l'impossibilité d'une société capitaliste pure en tant que tendance de l'évolution ; tendance qui a pour conséquence nécessaire de déterminer de façon décisive les actions des hommes, sans qu'ils en aient conscience, bien longtemps avant d'être

1 Cf. le débat sur la disparition ou l'accroissement des moyennes entreprises. Rosa Luxembourg, Réforme sociale ou révolution ?

elle-même devenue un « fait ». L'impossibilité économique de l'accumulation dans une société purement capitaliste ne s'exprime donc pas dans l' « arrêt » du capitalisme avec l'expropriation des derniers producteurs non capitalistes, mais dans les actions qu'impose à la classe capitaliste l'approche (empiriquement encore assez éloignée) de cette situation : dans la colonisation fébrile, dans la lutte pour les matières premières et les marchés, dans l'impérialisme et la guerre mondiale, etc. Car une tendance dialectique de l'évolution ne produit pas son effet par une progression infinie se rapprochant de son but par étapes quantitatives et graduelles. Les tendances de l'évolution sociale s'expriment bien plutôt dans un bouleversement qualitatif ininterrompu de la structure de la société (de la décomposition des classes, de leurs rapports de force, etc.). La classe actuellement dirigeante, en essayant de maîtriser ces changements de la seule manière qui lui soit donnée et en paraissant réellement, dans les détails, maîtriser les « faits », accélère par l'exécution même, aveugle et inconsciente, de ce qui, à partir de sa situation est nécessaire, la réalisation de ces tendances qui signifient justement son propre déclin.

Sur le plan méthodologique, cette différence de réalité entre « fait » et tendance a été mise par Marx au premier rang de ses considérations dans d'innombrables passages. La pensée méthodologique fondamentale de son principal ouvrage, la retransformation des objets économiques qui cessent d'être des choses pour redevenir des relations interhumaines concrètes se modifiant sous forme de processus, ne résulte-t-elle pas de cette pensée? Il en résulte en outre que la priorité méthodologique, la place dans le système (originaire ou dérivée) des formes particulières de la structure économique de la société dépend chaque fois de leur distance par rapport au moment où elles peuvent être retransformées. C'est là-dessus que ce fonde la priorité du capital industriel sur le capital commercial, le capital commercial monétaire, etc. Et cette priorité s'exprime d'une part, historiquement, dans le fait que ces formes dérivées du capital, non déterminantes pour le processus de production, ne sont capables dans l'évolution que d'exercer une fonction purement négative de désagrégation des formes originaires de production ; cependant, « l'aboutissement de ce processus de dissolution, c'est-à-dire les nouveaux modes de production qui les remplacent, ne dépend pas du commerce mais du caractère de l'ancien mode de production lui-même » [1]. Il apparaît d'autre part, sur un plan purement méthodologique, que ces formes ne sont déterminées dans leur « conformité à des lois » que par les mouvements empiriquement « contingents » de l'offre et de la demande, qu'en elles aucune tendance sociale générale ne parvient à s'exprimer. « La concurrence ne détermine pas ici les déviations par rapport à la loi, il n'existe pas de loi de la répartition en dehors de celle dictée par la concurrence », dit Marx à propos de l'intérêt [2].

---

1 Kapital, III, I, 316.

2 Ibid., p. 341. Le taux de l'intérêt est ainsi « donné comme grandeur fixe, prix des marchandises sur le marché » (Ibid., 351) auquel est opposé expressément comme tendance le taux de profit général. On touche précisément ainsi le point de séparation d'avec la pensée bourgeoise.

Dans cette doctrine de la réalité qui considère les tendances en voie de s'imposer dans l'évolution d'ensemble comme « plus réelles » que les faits de l'expérience, l'opposition que nous avons soulignée dans les questions particulières du marxisme (but final et mouvement, évolution et révolution, etc.) acquiert sa forme propre, concrète et scientifique. Car seule cette problématique permet d'étudier le concept de « fait » de manière vraiment concrète, c'est-à-dire en allant jusqu'au fondement social qui lui donne naissance et le maintient. Nous avons déjà indiqué ailleurs [1] la direction que devrait prendre une telle étude, en ne considérant, il est vrai, que la relation des « faits » à la totalité concrète à laquelle ils appartiennent et dans laquelle seule ils deviennent « réels ». Il devient maintenant tout à fait clair que l'évolution sociale et son expression en pensée, qui constituent les « faits » a partir de la réalité donnée (originairement dans son état primitif), ont certes offert la possibilité de soumettre la nature à l'homme, mais devaient nécessairement aussi servir à dissimuler le caractère historique et social, la nature essentielle, reposant sur la relation entre hommes, de ces faits, pour, de cette manière, « créer des puissances fantomatiques et étrangères opposées aux hommes » [2]. Car dans la saisie des « faits » s'exprime, encore plus clairement que dans la saisie des « lois » ordonnant les faits, la tendance fixiste et statique de la pensée réifiée. Si l'on peut encore découvrir dans les « lois » une trace de l'activité humaine elle-même, quoique cela s'exprime souvent dans une subjectivité fausse et réifiée, l'essence de l'évolution capitaliste, rendue étrangère à l'homme, figée, transformée en chose impénétrable, se cristallise dans le « fait » sous une forme faisant de cette fixité et de cette aliénation le fondement le plus évident, le plus indubitable, de la réalité et de la conception du monde. Face à la fixité de ces « faits », tout mouvement apparaît comme un simple mouvement à leur niveau, toute tendance à les modifier comme un principe seulement subjectif (souhaits, jugement de valeur, devoir-être, etc.). Lorsque cette priorité méthodologique des « faits » a été brisée, lorsque le caractère de processus de tout phénomène a été reconnu, on peu enfin comprendre que ce qu'on a l'habitude d'appeler des « faits » consiste aussi en des processus. On peut comprendre alors que les faits ne sont justement rien d'autre que des parties, des moments du processus d'ensemble, détachés, artificiellement isolés et figés. En même temps on comprend aussi pourquoi le processus d'ensemble, dans lequel l'essence de processus s'affirme sans falsification et dont l'essence n'est obscurcie par aucune fixation chosiste, représente par rapport aux faits la réalité supérieure et authentique. Et on comprend en même temps pourquoi la pensée bourgeoise réifiée devait nécessairement faire de ces « faits » son fétiche théorique et pratique suprême. Cette facticité pétrifiée, où tout se fige en « grandeur fixe » [3], où la réalité du moment est présente dans une immuabilité totale et absurde, rend toute compréhension, même de cette réalité immédiate, méthodologiquement impossible.

La réification est ainsi poussée dans ces formes à son point culminant : elle ne renvoie même plus dialectiquement au-delà d'elle-même ; sa dialectique n'est médiatisée que par la

---

1 Cf. *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?*

2 *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État.*

3 Cf. les remarques de Marx sur Bentham, Kapital, I, 573-74.

dialectique des formes de production immédiates. Mais ainsi la contradiction entre être immédiat, pensée qui lui correspond dans des catégories réflexives et réalité sociale vivante atteint son point culminant ; car, d'une part, ces formes (intérêt, etc.) apparaissent à la pensée bourgeoise comme les formes originaires qui déterminent les autres formes de la production et lui servent de modèles ; d'autre part, tout changement important de direction dans le processus de production doit nécessairement dévoiler pratiquement que la structure catégorielle véritable de l'édifice capitaliste a été ainsi mise sur la tête. La pensée bourgeoise en reste à ces formes, comme si elles étaient les formes immédiates et originaires, et cherche, à partir de là, à s'ouvrir la voie de la compréhension de l'économie, sans savoir que seule son incapacité à comprendre ses propres fondements sociaux s'est ainsi exprimée en pensée. Par contre, la perspective s'ouvre ici pour le prolétariat de percer parfaitement à jour les formes de la réification en partant de la forme dialectiquement la plus claire (de la relation immédiate du travail et du capital), en y rapportant les formes éloignées du processus de production, en les incorporant ainsi à la totalité dialectique et en les comprenant [1].

5

L'homme est devenu de la sorte la mesure de toutes choses (sociales). À cela, le problème méthodologique de l'économie - la dissolution (les formes fétichistes et réifiées en processus qui se déroulent entre hommes et s'objectivent en relations interhumaines concrètes, la déduction des formes solidement fétichistes à partir des formes humaines et primaires de relations - fournit à la fois le fondement catégoriel et historique. Car, sur le plan catégoriel, la structure du monde humain apparaît désormais comme un système de relations se transformant. dynamiquement, dans lesquelles se déroule le processus de confrontation entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme (lutte des classes, etc.). La structure et la hiérarchie des catégories indiquent ainsi le niveau de clarté atteint par la conscience que l'homme a des fondements de son existence dans ces relations, autrement dit la conscience qu'il a de lui-même. Cependant, cette structure et cette hiérarchie sont en même temps l'objet central de l'histoire. L'histoire n'apparaît plus comme un devenir énigmatique qui s'accomplit sur l'homme et sur les choses et qui devrait être expliqué par l'intervention de puissances transcendantes ou auquel il devrait être donné un sens par relation avec des valeurs transcendantes à l'histoire. L'histoire est bien plutôt, d'une part le produit, évidemment inconscient jusqu'ici, de l'activité des hommes eux-mêmes, d'autre part la succession des processus dans lesquels les formes de cette activité, les relations de l'homme avec lui-même (avec la nature et avec les autres hommes) se transforment. Si donc, comme on l'a souligné plus haut, la structure catégorielle d'un état social n'est pas immédiatement historique, c'est-à-dire si la succession historique empirique ne suffit nullement pour expliquer et pour

---

1 on trouve un beau développement de cet enchaînement dans Kapital, III, II, 362 et ss.

comprendre la naissance réelle d'une forme déterminée d'existence ou de pensée, tout système de catégories de ce genre représente, quand même ou plutôt à cause de tout cela, dans sa totalité, une étape déterminée de l'évolution d'ensemble de la société. Et l'histoire consiste précisément en la dégradation de toute fixation en illusion - l'histoire est justement l'histoire du bouleversement ininterrompu des formes d'objectivité qui façonnent l'existence de l'homme. L'impossibilité de comprendre l'essence de ces formes à partir de la succession historique empirique de chacune ne repose donc pas sur le fait que ces formes sont transcendantes à l'histoire, comme le croit et doit nécessairement le croire la conception bourgeoise qui pense avec des déterminations réflexives isolantes ou avec des « faits » isolés; au contraire, ces formes prises une à une ne sont liées immédiatement ni dans la juxtaposition de la simultanéité historique, ni dans la succession du déroulement historique. Leur liaison est bien plutôt médiatisée par leur place et leur fonction réciproques dans la totalité, de sorte que le refus de cette possibilité d'explication « purement historique » des phénomènes particuliers ne sert qu'à faire prendre plus clairement conscience de l'histoire comme science universelle : si la liaison des phénomènes particuliers est, devenue un problème catégoriel, tout problème catégoriel est retransformé, par le même processus dialectique, en un problème historique, en un problème de l'histoire universelle qui apparaît ainsi - plus clairement que lors de nos considérations introductives et polémiques - à la fois comme problème méthodologique et comme problème de la connaissance du présent.

C'est de ce point de vue seulement que l'histoire devient réellement l'histoire de l'homme. Car rien ne surgit désormais en elle qui ne puisse être ramené aux relations des hommes entre eux, fondement ultime de son être et de son explication. A cause de ce changement d'orientation qu'il entreprit de donner à la philosophie, Feuerbach a exercé une influence décisive sur la formation du matérialisme historique. Cependant, en transformant la philosophie en une « anthropologie », il a figé l'homme en une objectivité fixe et, par là, il a évincé l'histoire et la dialectique. Là réside le grand danger de tout « humanisme » ou de tout point de vue anthropologique [1]. Car si l'homme est saisi comme la mesure de toutes choses, si, à l'aide de ce point de départ, toute transcendance est supprimée sans qu'en même temps l'homme lui-même, soit mesuré à ce point de vue, sans que la « mesure » soit appliquée à elle-même ou - pour parler plus exactement - sans que l'homme soit également rendu dialectique, alors l'homme absolutisé prend simplement la place des puissances transcendantes qu'il aurait pour vocation d'expliquer, de dissoudre et de remplacer méthodologiquement. La métaphysique dogmatique, dans le meilleur des cas, fait place à un relativisme tout aussi dogmatique.

Ce dogmatisme prend naissance parce qu'à l'homme non dialectisé correspond nécessairement une réalité objective également non dialectisée. C'est pourquoi le relativisme se meut dans un monde immobile, de par son essence, et, comme il ne peut pas prendre conscience de cette immuabilité du monde et de la fixité de son propre point de vue, il rejoint inévitablement le point de vue dogmatique des penseurs qui ont aussi entrepris d'expliquer le

---

1 Le pragmatisme moderne en est un exemple typique.

monde à partir de conditions préalables inconnues d'eux, inconscientes et acceptées sans critique. Car cela fait une différence décisive si, dans un monde en dernière analyse immobile (même si une apparence de mouvement comme le « retour du même » ou comme la succession biologique et morphologique, « conforme à des lois », de périodes de croissance masque cette immobilité) la vérité est relativisée par rapport à l'individu, à l'espèce, etc., ou si la fonction et la signification historiques concrètes des diverses « vérités » se manifestent dans le processus historique unique et devenu concret. On ne peut parler de relativisme au sens propre que dans le premier cas ; mais alors il est inévitablement dogmatique. Parler de relativisme n'a en effet un sens logique que si l'on admet un « absolu ». La faiblesse et le caractère superficiel de « penseurs audacieux » comme Nietzsche ou Spengler consistent justement en ce que leur relativisme n'élimine qu'en apparence l'absolu. Car, le point qui correspond logiquement et méthodologiquement dans ces systèmes à l'arrêt du mouvement apparent, c'est justement le « lieu systématique » de l'absolu. L'absolu n'est rien d'autre que la fixation en pensée, le tournant mythologisant et positif qui caractérisent l'incapacité de la pensée à comprendre concrètement la réalité comme processus historique. En ne résolvant qu'apparemment le monde en mouvement, les relativistes n'ont aussi éliminé de leurs systèmes l'absolu qu'apparemment. Tout relativisme « biologique », etc., qui fait semblablement, de la limite constatée par lui, une limite « éternelle », a involontairement réintroduit, précisément par une telle conception du relativisme, l'absolu, le principe « intemporel » de la pensée. Et tant que l'absolu est inclus par la pensée (fans le système (quoiqu'inconsciemment), il reste nécessairement le principe logiquement le plus fort face aux tentatives de relativisation. Car il représente le principe de pensée le plus élevée qui puisse être atteint, sur un terrain non dialectique, dans le monde ontologique des choses figées et des concepts figés ; si bien que sur ce terrain, il faut inévitablement, d'un point de vue logique et méthodologique, que Socrate ait raison contre les Sophistes, que le logicisme et la théorie des valeurs aient raison contre le pragmatisme, le relativisme, etc.

Car ces relativistes ne font rien d'autre que de figer, sous la forme d'une limite « éternelle », biologique, prragmatique, etc., la limite actuelle, socialement et historiquement donnée, de la conception que l'homme a du monde. Ils ne sont rien de plus, s'exprimant sous forme de doute, de désespoir, etc., qu'un phénomène de décadence du rationalisme et de la religiosité auxquels ils opposent leur doute. C'est pourquoi ils sont quelquefois un symptôme, historiquement non dénué d'importance, du caractère déjà intérieurement problématique de l'être social, sur le terrain duquel a pris naissance le rationalisme, « combattu > par eux. Ils n'ont cependant d'importance qu'en tant que symptômes. C'est toujours la culture combattue par eux, la culture de la classe non encore brisée, qui, face à eux, représente les valeurs spirituelles réelles.

Seule la dialectique historique crée une situation radicalement nouvelle. Non seulement parce qu'en elle les limites elles-mêmes ont été relativisées ou, plus exactement, rendues fluides ; non seulement par ce que toutes les formes d'être, dont l'absolu sous ces diverses formes est le pendant conceptuel, sont résolues en processus et comprises comme des phénomènes historiques concrets, de sorte que l'absolu est compris dans sa figure historique

concrète comme moment du processus même, plutôt que nié abstraitement ; mais aussi parce que le processus historique est, dans son unicité, dans sa progression dialectique et dans ses rechutes dialectiques, une lutte ininterrompue pour des étapes plus élevées de la vérité, pour la connaissance (sociale) de l'homme par lui-même. La « relativisation » de la vérité chez Hegel signifie que le moment supérieur est toujours la vérité du moment inférieur dans le système. Par là l' « objectivité » de la vérité inhérente à ces étapes limitées n'est pas détruite, elle acquiert seulement un sens différent, en s'intégrant à une totalité plus concrète, plus englobante. La dialectique devenant chez Marx l'essence du processus historique luimême, ce mouvement de pensée n'apparaît que comme une partie du mouvement d'ensemble de l'histoire. L'histoire devient l'histoire des formes d'objectivité qui forment le milieu et le monde intérieur de l'homme et qu'il s'efforce de maîtriser théoriquement, pratiquement, artistiquement, etc., (tandis que le relativisme opère toujours avec des formes d'objectivité figés et immuables). La vérité qui, dans la période de la « préhistoire de la société humaine », dans la période de la lutte des classes, ne peut avoir d'autre fonction que de fixer, conformément aux exigences de la domination du monde et aux exigences de la lutte, les différentes attitudes possibles vis-à-vis d'un monde essentiellement incompris, qui ne peut donc avoir une « objectivité » que par rapport au point de vue et aux formes d'objectivité correspondantes des différentes classes, acquiert un aspect tout nouveau dès que l'humanité perce clairement à jour son propre fondement vital et le transforme en conséquence. Quand, avec l'unification de la théorie et de la praxis, est conquise la possibilité de changer la réalité, l'absolu et son pôle opposé « relativiste » ont achevé leur rôle historique. Car la pénétration pratique et le bouleversement réel de ce fondement vital entraînent la disparition de cette réalité dont l'absolu et le relatif ont été, au même titre, l'expression en pensée.

Ce processus commence quand le point de vue de classe du prolétariat devient conscient. C'est pourquoi le terme de « relativisme » appliqué au matérialisme historique induit en erreur. Car, leur point de départ apparemment commun - l'homme mesure de toutes choses - a pour chacun une signification qualitativement différente et même opposée. Et l'amorce d'une « anthropologie matérialiste » chez Fueurbach n'est justement qu'une amorce qui a permis des prolongements divers. Or, Marx a titré les conséquences radicales du tournant opéré par Feuerbach. Ainsi attaque-t-il très vivement Hegel : « Hegel fait de l'homme, l'homme de la conscience de soi, au lieu de faire de la conscience de soi, la conscience de soi de l'homme, de l'homme réel et par suite vivant dans un monde objectif réel et conditionné par ce monde » [1]. Mais en même temps, dès la période où il subissait encore le plus fortement l'influence de Feuerbach, il a saisi l'homme historiquement et dialectiquement, en un double sens. Premièrement, il ne parle jamais de l'homme tout court, de l'home abstraitement absolutisé, il le pense toujours comme membre d'une totalité concrète, de la société. Celle-ci doit être expliquée à partir de lui, mais seulement quand lui-même a été intégré dans cette totalité concrète et élevé jusqu'à la concrétion véritable. Deuxièmement, l'homme lui-même participe de façon décisive au processus dialectique, comme fondement

---

[1] La Sainte Famille, éd. Dietz, Berlin, 1953, p. 340. Ce passage ne figure pas dans la traduction de Molitor aux éditions Costes. (N. des Tr.)

objectif de la dialectique historique, comme sujet-objet identique qui la fonde ; autrement dit, pour lui appliquer la catégorie abstraite par laquelle débute la dialectique, il est, et en même temps il n'est pas. La religion, dit Marx dans la Critique de la philosophie du droit de Hegel [1], « est la réalisation imaginaire de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas de réalité vraie ». Et comme cet homme non existant devient la mesure de toutes choses, le vrai démiurge de l'histoire, son non-être doit en même temps devenir la forme concrète et historiquement dialectique de la connaissance critique du présent où l'homme est nécessairement condamné au non-être. La négation de l'être de l'homme se concrétise donc en connaissance de la société bourgeoise, tandis que simultanément, comme nous l'avons vu, mesurée à l'homme, la dialectique de la société bourgeoise, la contradiction inhérente à ses catégories réflexives abstraites, se manifestent clairement. Marx expose ainsi son programme, à la suite de sa critique de la théorie de la conscience chez Hegel : « Il faut... montrer comment l'État, la propriété privée, etc., transforment les hommes en abstractions ou sont des produits de l'homme abstrait, au lieu d'être la réalité de l'homme individuel concret ». Cette conception du non-être abstrait de l'homme est demeurée la conception fondamentale de Marx dans sa maturité, comme le montrent les paroles connues et souvent citées de la Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique, où la société bourgeoise est caractérisée comme la dernière forme de la « préhistoire de la société humaine ».

Sur ce point l' « humanisme » de Marx se distingue de la façon la plus nette de toutes les tendances qui, à première vue, paraissent semblables. Car, l'inhumanité, l'essence tyrannique et destructrice de toute humanité inhérentes au capitalisme, ont souvent été reconnues et décrites par d'autres. Je renvoie seulement à Past and Present de Carlyle ; les passages descriptifs ont été commentés avec approbation et. presque avec enthousiasme par le jeune Engels. Mais lorsqu'on expose comme un fait brut (ou intemporel) l'impossibilité d'être homme dans la société bourgeoise et que, d'autre part, on oppose de manière immédiate, ou ce qui revient au même, de manière métaphysiquement et mythologiquement médiatisée, à ce non-être de l'homme, l'home existant - peu importe si c'est dans le passé, dans le futur ou comme obligation morale -, on n'est ainsi parvenu qu'à une position confuse du problème, sans avoir aucunement indiqué la vole de la solution. La solution ne peut être trouvée que lorsque ces deux moments sont saisis dans leur liaison dialectique indissoluble, tels qu'ils apparaissent dans le processus d'évolution concret et réel du capitalisme ; lorsque l'application correcte des catégories dialectiques à l'homme comme mesure de toutes choses est en même temps la description complète de la structure économique de la société bourgeoise, la connaissance correcte du présent. Sinon, la description, aussi pertinente qu'elle soit éventuellement dans les détails, retombe dans le dilemme de l'empirisme et de l'utopisme, du volontarisme et du fatalisme, etc. Dans le meilleur des cas, elle reste empêtrée dans une facticité brute et elle oppose à l'évolution historique, à sa marche immanente, des exigences qui lui sont étrangères et sont par suite purement subjectives et arbitraires.

---

1 Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, éd. Costes, p. 84. (Souligné par G. L.)

C'est, sans exception, le sort des problématiques qui, partant consciemment de l'homme, ont tendu théoriquement à résoudre ses problèmes d'existence et pratiquement à le libérer de ces problèmes. Dans toutes les tentatives analogues au christianisme des Évangiles on peut remarquer cette dualité. La réalité empirique est abandonnée à son existence et à sa facticité (sociales). Que cela prenne la forme de la prescription « Rendez à César ce qui est à César ». de la sanctification luthérienne de l'ordre établi ou de la « non-résistance au mal » tolstoïenne, cela revient structurellement au même. Car, peu importe, de ce point de vue, avec quel accent affectif, avec quel jugement de valeur métaphysique et religieux, l'existence et la facticité empiriques (et sociales) de l'homme ne cessent d'être insurmontables. L'important, c'est que leur forme d'apparition immédiate est fixée comme intangible pour l'homme, et que cette intangibilité est formulée comme un impératif moral. Et le pendant utopique de cette doctrine de l'être ne consiste pas seulement dans la suppression, par Dieu, de cette réalité empirique, dans l'Apocalypse, qui peut d'ailleurs manquer parfois, comme chez Tolstoï, sans que rien d'essentiel n'en soit modifié ; il consiste plutôt dans la conception utopique de l'homme comme d'un « saint » qui doit accomplir le dépassement intérieur de la réalité extérieure, rendue ainsi insurmontable. Tant qu'une telle conception demeure dans sa raideur primitive, elle se nie elle-même comme solution « humaniste » du problème de l'humanité : elle est contrainte de refuser le caractère d'homme aux hommes dans leur écrasante majorité, de les exclure du « salut » par lequel la vie de l'homme prend un sens qui ne peut être atteint dans l'expérience, par lequel l'homme devient vraiment homme. Mais ce faisant et en inversant les signes, en changeant les échelles de valeur et en renversant les rapports entre classes, elle reproduit l'inhumanité de la société de classes sur un plan métaphysique et religieux, dans l'au-delà, dans l'éternité. Et le plus simple examen historique de n'importe quel ordre monastique, depuis la communauté des « saints » jusqu'à sa transformation en facteur de puissance économique et politique aux côtés de la classe dominante du moment, doit enseigner que tout adoucissement de ces exigences utopiques est une adaptation à la société de l'époque.

Même l'utopisme « révolutionnaire » de telles conceptions ne peut surmonter cette limite intérieure de l' « humanisme » non dialectique. Même les anabaptistes et les sectes semblables conservent ce double caractère. Ils laissent, d'une part, l'existence empirique de l'homme telle qu'ils l'ont trouvée, sans toucher à sa structure objective (communisme de consommation) ; ils attendent, d'autre part, la transformation réelle qu'ils réclament, de l'éveil en l'homme d'une intériorité indépendante de son être historique concret, présente et prête de toute éternité et qui doit seulement être éveillée à la vie - éventuelle ment par l'intervention transcendante de la divinité. Ils partent donc eux aussi de la réalité empirique immuable dans sa structure et de l'homme existant. Il va de soi que cela résulte de leur situation historique, mais nous nous bornons à ces indications. Il fallait seulement le souligner parce que ce n'est pas par hasard que la religiosité révolutionnaire des sectes a fourni leur idéologie aux formes les plus pures du capitalisme (Angleterre, Amérique). Car cette liaison entre une intériorité épurée jusqu'à la plus haute abstraction et libérée du poids de la « créature » et une philosophie de l'histoire transcendante correspond en fait à la structure idéologique fondamentale du capitalisme. On pourrait même dire que la jonction calviniste - et également révolutionnaire - entre une éthique de l'épreuve (ascèse intramondaine) et la transcendance

complète des puissances objectives qui meuvent le monde et façonnent dans son contenu la destinée humaine (Deus absconditus et prédestinai ion) représente, de façon mythologisante mais à l'état pur, la structure bourgeoise de la conscience réifiée (chose en soi) [1]. Dans les sectes activement révolutionnaires, l'activité élémentaire d'un Thomas Münzer par exemple peut à première vue dissimuler la présence d'une dualité insurmontable et le mélange d'empirisme et d'utopisme. Mais si l'on regarde de plus près et si l'on examine l'effet concret du fondement religieux et utopique de la doctrine, dans ses conséquences pratiques sur les actions de Münzer, on découvrira le même « espace obscur et vide », le même *hiatus irrationalis* qui sont présents partout où une utopie subjective, et par conséquent non dialectique, s'attaque immédiatement à la réalité historique avec l'intention d'agir sur elle, de la modifier. Les actions réelles apparaissent alors précisément dans leur signification objectivement révolutionnaire - comme à peu près complètement indépendantes de l'utopie religieuse : celle-ci ne peut ni les diriger réellement ni leur fournir des buts concrets ou des moyens concrets de réalisation. Quand Ernst Bloch [2] croit trouver dans cette jonction de l'élément religieux avec l'élément de révolution économique et sociale une voie pour l'approfondissement du matérialisme historique « purement économique », il néglige le fait que cet approfondissement passe précisément à côté de la profondeur véritable du matériaulisme historique, En saisissant aussi l'élément économique comme une choséité objective à laquelle il faut opposer l'élément psychique, l'intériorité, etc., il ne voit pas que la révolution sociale réelle ne peut être que la transformation de la vie concrète et réelle de l'homme et que ce qu'on appelle d'habitude l'économie n'est rien d'autre que le système des formes d'objectivité de cette vie réelle. Les sectes révolutionnaires devaient nécessairement passer à côté de cette question, parce que cette transformation de la vie, bien plus, cette problématique elle-même étaient objectivement impossibles dans leur situation historique. Mais il ne convient pas de voir un approfondissement dans leur faiblesse, dans leur incapacité à découvrir le point archimédien du bouleversement de la réalité, dans leur situation les contraignant tantôt à s'élever au-dessus de ce point, tantôt à rester en dessous.

L'individu ne peut jamais devenir la mesure des choses, car l'individu fait nécessairement face à la réalité objective, ensemble de choses figées qu'il trouve préexistantes, achevées et immuables, par rapport auxquelles il ne peut parvenir qu'à un jugement subjectif de reconnaissance ou de refus. Seule la classe (non l' « espèce » qui n'est qu'un individu contemplatif, stylisé. transformé en mythe) peut se rapporter à la totalité de la réalité de façon pratique et révolutionnaire. Et la classe elle-même ne le peut que si elle est en mesure d'apercevoir dans l'objectivité réifiée du monde préexistant, donné, un processus qui est en

---

1 Cf. là-dessus les essais de Max Weber dans le premier volume de sa Sociologie de la religion. Il est tout à fait indifférent, pour apprécier les faits, que l'on approuve ou non son interprétation causale. Sur l'interdépendance entre capitalisme et calvinisme, cf. aussi les remarques de Engels : Sur le matérialisme historique, Neue Zeit, XI, I. Cette structure ontologique et éthique est encore vivante dans le système de Kant. Cf. par exemple le passage de la Critique de la raison pratique qui rend tout à fait le même son que l'éthique calviniste du gain, semblable à celle de Franklin. Une analyse de leur Parenté profonde nous entraînerait trop loin.

2 Thomas Münzer.

même temps son propre destin. Pour l'individu, la choséité et avec elle le déterminisme restent insurmontables (le déterminisme est le lien, nécessaire à la pensée, entre les choses). Toute tentative pour s'ouvrir, à partir de là, un chemin vers la « liberté », doit échouer, car la pure « liberté intérieure » présuppose l'immuabilité du monde extérieur. C'est pourquoi même la scission du moi en être et devoir-être, en moi intelligible et moi empirique, ne peut, même pour le sujet isolé, fonder le devenir dialectique. Le problème du monde extérieur et avec lui la structure du monde extérieur (des choses) sont portés par la catégorie du moi empirique pour lequel les lois du déterminisme des choses valent (psychologiquement, physiologiquement, etc.) tout autant que pour le monde extérieur au sens étroit. Le moi intelligible devient une idée transcendante (peu Importe que celle-ci soit analysée comme un être métaphysique ou comme un devoir-être), dont l'essence exclut dès l'abord une interaction dialectique avec les composantes empiriques du moi et par conséquent une reconnaissance du moi intelligible dans le moi empirique. L'influence d'une telle idée sur l'expérience qui lui est subordonnée a un caractère énigmatique, identique à celui du rapport général entre devoir-être et être.

Avec cette constatation on voit tout à fait clairement pourquoi toute conception de cette sorte devait nécessairement déboucher dans !a mystique, dans une mythologie conceptuelle. Car la mythologie commence toujours là OÙ deux extrémités, ou au moins deux étapes d'un mouvement, que celui-ci soit un mouvement de la réalité empirique elle-même ou un mouvement de pensée indirectement médiatisé en vue de la saisie de la totalité, doivent être maintenues comme extrémités du mouvement sans qu'il soit possible de trouver la médiation concrète entre ces étapes et le mouvement lui-même. Cette impossibilité apparaît alors presque toujours, d'une manière illusoire, comme distance insurmontable entre le mouvement et ce qui est mû, entre le mouvement et ce qui meut, entre ce qui meut et ce qui est mû, etc. Mais la mythologie épouse inévitablement la structure objective du problème dont l'irréductibilité est à l'origine de sa formation ; ainsi se confirme la critique « anthropologique » de Feuerbach. Et ainsi prend naissance cette situation paradoxale, à première vue, dans laquelle le monde mythique, le monde de projection, semble être plus proche de la conscience que la réalité immédiate. Cependant, ce paradoxe se dissout si l'on considère que, pour maîtriser réellement la réalité immédiate, il est besoin de résoudre le problème, d'abandonner le point de vue de l'immédiateté, tandis que la mythologie ne représente rien de plus que la reproduction imaginaire du caractère insoluble du problème lui-même ; l'immédiateté est donc rétablie à un niveau plus élevé. Ce désert que l'âme doit, selon Maître Eckhart, rechercher au-delà de Dieu pour trouver la divinité, est donc encore plus proche de l'âme individuelle particulière que son propre être concret dans la totalité concrète d'une société humaine, qui est nécessairement impossible à percevoir, même dans ses contours, à partir d'un tel fondement vital. Aussi le robuste déterminisme causal entre choses est-il plus proche de l'homme réifié que les médiations qui mènent au-delà du point de vue réifié immédiat de son être social. Pourtant, l'homme individuel pris comme mesure de toutes choses conduit nécessairement à ce labyrinthe de la mythologie.

L' « indéterminisme » ne signifie évidemment pas pour l'individu qu'il surmonte cette difficulté. L'indéterminisme des pragmatistes modernes n'était à l'origine rien d'autre que l'obtention de cette marge de « liberté » que l'intersection et l'irrationalité des lois réifiées peuvent offrir à l'individu dans la société capitaliste, pour aboutir ensuite à un mysticisme de l'intuition qui laisse alors vraiment intact le fatalisme du monde extérieur réifié. Et la révolte « humaniste » de Jacobi [1] contre la domination kantienne et fichtéenne de la « loi », exigeant que « la loi soit faite pour l'homme et non l'homme pour la loi », ne peut non plus mettre à la place de l'intangibilité rationaliste de l'ordre existant, chez Kant, qu'une glorification irrationnelle de cette même réalité empirique de pure facticité.

Si une telle conception fondamentale vise consciemment à transformer la société, elle est toutefois contrainte, ce qui est encore pire, à déformer la réalité sociale pour pouvoir faire apparaître dans une de ses formes phénoménales l'aspect positif, l'homme existant, qu'elle a été incapable de découvrir comme moment dialectique dans sa négativité immédiate. Citons, comme exemple tout à fait typique, le passage connu du Bastiat-Schulze de Lassalle : « Il n'y a aucun moyen social de sortir de cette situation sociale. Les vains efforts de la chose pour se comporter en être humain se montrent dans les grèves anglaises dont on connaît assez le triste résultat. Le seul moyen d'en sortir pour les travailleurs ne peut donc que se situer dans la sphère à l'intérieur de laquelle ils sont encore des hommes, c'est-à-dire dans l'État, dans un État qui se fixerait justement pour tâche de faire ce qui à la longue est inévitable. D'où la haine instinctive, mais illimitée, de la bourgeoisie libérale pour le concept d'État lui-même dans chacune de ses manifestations » [2]. Il ne s'agit pas ici du contenu historiquement erroné des conceptions de Lassalle ; il faut constater méthodologiquement que la séparation abstraite et absolue de l'économie et de l'État, la fixation de l'homme en tant que chose d'un côté, en tant qu'homme de l'autre côté, donnent naissance à un fatalisme englué dans la facticité empirique immédiate (que l'on pense à la « loi d'airain du salaire », chez Lassalle) et attribuent à l' « idée » de l'État, détachée de l'évolution économique capitaliste, une fonction complètement utopique et entièrement étrangère à son essence concrète. Ainsi barre-t-on méthodologiquement la voie à toute action visant à modifier cette réalité. Déjà la séparation mécanique de l'économie et de la politique doit rendre impossible toute action réellement efficace visant la totalité de la société qui repose sur une interaction ininterrompue de ces deux moments se conditionnant l'un l'autre. De plus, le fatalisme économique interdit toute

---

1 Cela s'accompagne chez lui d'un regret nostalgique - inessentiel ici - pour des formes de société « naturelles ». Cf. la critique de Hegel, juste sur le plan méthodologique et négatif, dans Croyance et savoir, critiques dont les conséquences positives conduisent, il est vrai, au même résultat.

2 Combien Lassalle se place, avec cette exaltation de la théorie de l'État empreinte de droit naturel, sur le terrain de la bourgeoisie, c'est ce que ne montre pas seulement le développement de certaines théories du droit naturel qui ont déduit justement de l'idée de « liberté » et de « dignité humaine » la non recevabilité de tout mouvement du prolétariat organisé. (Cf. par exemple sur le droit naturel américain, Économie et société, de Max Weber.) C. Hugo aussi, le cynique fondateur de l'école du droit historique parvient - pour fonder le contraire de ce que vise Lassalle -à une semblable construction intellectuelle, pensant que certains droits oui font de l'homme une marchandise sont possibles, sans Que pour autant, dans d'autres domaines, la « dignité humaine » soit supprimée. Cf. Naturrecht.

action énergique sur le terrain économique, tandis que l'utopisme étatique oriente vers l'attente du miracle ou vers une aventureuse politique d'illusions.

L'évolution de la social-démocratie révèle toujours davantage cette décomposition de l'unité dialectique pratique en une juxtaposition inorganique d'empirisme et d'utopisme, collant d'une part aux « faits » (dans leur immédiateté insurmontée) et, se perdant d'autre part dans un illusionnisme vide et étranger au présent et à l'histoire. Nous ne devons nous y arrêter que du point de vue méthodologique de la réification, pour indiquer brièvement que sous cette attitude - aussi « socialiste » que soit le revêtement de tous les contenus - se cache une complète capitulation devant la bourgeoisie. Car cela correspond parfaitement aux intérêts de classe de la bourgeoisie que de juxtaposer les sphères particulières de l'existence sociale et de morceler l'homme conformément à leur séparation. La dualité qui se manifeste ici entre le fatalisme économique et l'utopisme « éthique » concernant les fonctions « humaines » de l'État (dualité qui, exprimée en d'autres termes, fonde l'attitude de la social-démocratie, quant à l'essence) signifie que le prolétariat s'est placé sur le terrain des conceptions bourgeoises et, sur ce terrain, la bourgeoisie doit naturellement conserver sa supériorité [1]. Le danger de son existence, rester englué dans l'immédiateté -commune avec la bourgeoisie -, danger auquel le prolétariat est continuellement exposé depuis son apparition, a pris, avec la social-démocratie, une forme politique d'organisation qui élimine artificiellement les médiations déjà péniblement conquises et ramène le prolétariat à son existence immédiate où il est simplement un élément de la société capitaliste et non, en même temps, le moteur de la dissolution et de la destruction de cette société par elle-même. Ces « lois », auxquelles le prolétariat se soumet sans volonté et avec fatalisme (lois naturelles de la production) ou qu'il reprend « éthiquement » à son compte (l'État comme idée, comme valeur culturelle), peuvent bien, dans leur dialectique objective, insaisissable pour la conscience réifiée, pousser le capitalisme à sa perte [2] ; tant que le capitalisme subsiste, une telle conception de la société correspond aux intérêts de classe élémentaires de la bourgeoisie. Rendre conscientes les connexions immanentes partielles de cette existence immédiate (aussi insolubles que soient les problèmes cachés sous ces formes réflexives abstraites), la connexion dialectique et unitaire de l'ensemble restant cachée, offre à la bourgeoisie tous les avantages pratiques. La social-démocratie doit donc dès l'abord, sur ce terrain, rester toujours la plus faible, non seulement parce qu'elle abandonne délibérément la vocation historique du prolétariat à montrer la voie permettant de résoudre les problèmes du capitalisme, insolubles pour la bourgeoisie, et parce qu'elle regarde en spectateur fataliste les « lois » du capitalisme le pousser vers l'abîme, mais aussi, parce qu'elle doit se donner pour battue dans toutes les questions particulières. Car, face à la supériorité en moyens de

---

1 Cf. l'essai La conscience de classe.

2 On trouve ces conceptions à l'état pur dans le récent écrit programmatique de Kautsky. Déjà la séparation mécanique, rigide, de la politique et de l'économie trahit l'héritier des erreurs de Lassalle. Sa conception de la démocratie est trop connue pour qu'il faille l'analyser ici. Et en ce qui concerne le fatalisme économique, il est caractéristique que pour Kautsky, même là où il reconnaît l'impossibilité de prévoir concrètement le phénomène économique de la crise, il est méthodologiquement évident que son déroulement doit se régler sur les lois de l'économie capitaliste.

puissance, en savoir, en culture et en routine, etc., que la bourgeoisie possède indubitablement et possédera tant qu'elle demeurera la classe dominante, l'arme décisive du prolétariat, sa seule supériorité efficace, c'est sa capacité de voir la totalité de la société comme totalité historique concrète, de comprendre les formes réifiées comme des processus entre hommes, d'élever positivement à la conscience et de transformer en praxis le sens immanent de l'évolution qui ne se manifeste que négativement dans les contradictions de la forme abstraite de l'existence. Avec l'idéologie social-démocrate le prolétariat devient la proie de toutes les antimonies de la réification que nous avons analysées en détail. Si, dans cette idéologie précisément, le principe de l' « homme » comme valeur, comme idéal, comme impératif moral, etc., joue un rôle de plus en plus grand - avec, il est vrai, une « compréhension » croissante, en même temps, de la nécessité du devenir économique effectif et de sa conformité à des lois -, cela n'est qu'un symptôme de la rechute dans l'immédiateté bourgeoise réifiée. Car, lois de la nature et impératif moral sont justement, dans leur juxtaposition non médiatisée, l'expression théorique la plus conséquente de l'être social immédiat dans la société bourgeoise.

6

Pour tout homme vivant dans le capitalisme, la réification est donc la réalité immédiate nécessaire ; et elle ne peut être surmontée que dans la tendance ininterrompue et sans cesse renouvelée à faire éclater pratiquement la structure réifiée de l'existence, par une relation concrète aux contradictions se faisant concrètement jour dans l'évolution d'ensemble, par une prise de conscience du sens immanent de ces contradictions pour l'évolution d'ensemble. Or, il faut bien retenir ce qui suit : cet éclatement n'est possible que si les contradictions immanentes au processus lui-même deviennent conscientes. Ce n'est que si la conscience du prolétariat est en mesure de montrer cette démarche à laquelle la dialectique de l'évolution pousse objectivement sans être cependant capable de l'accomplir en vertu de sa propre dynamique, que la conscience du prolétariat devient la conscience du processus lui-même, que le prolétariat apparaît comme le sujet-objet identique de l'histoire, que sa praxis devient transformation de la réalité. Si le prolétariat n'est pas capable d'accomplir cette démarche, la contradiction reste non résolue, et le mécanisme dialectique de l'évolution la reproduit à une puissance plus élevée, sous une forme modifiée, avec une intensité accrue. Là réside la nécessité objective du processus d'évolution. L'action du prolétariat ne peut donc jamais être que l'accomplissement pratique et concret du pas suivant de l'évolution [1]. Et que ce pas soit

---

1 C'est le mérite de Lénine d'avoir redécouvert dans le marxisme cet aspect qui montre la voie à suivre pour que devienne conscient le noyau pratique. L'exhortation toujours répétée à S'attaquer avec la dernière énergie à l' « anneau suivant » de la chaîne de l'évolution dont dépend, à l'instant donné, le destin de la totalité, l'éviction de toutes les revendications utopiques, donc le « relativisme » le « réalisme politique » sont justement chez Lénine l'actualisation et la mise en pratique des Thèses sur Feuerbach du jeune Marx.

«décisif » ou « épisodique », cela dépend des circonstances concrètes, mais n'est pas d'une importance extrême, quand nous traitons, comme ici, de la connaissance de la structure, puisqu'il s'agit du processus ininterrompu de tels éclatements.

En liaison indissoluble avec cela, il ne faut pas perdre de vue que la relation à la totalité n'exige absolument pas, pour s'exprimer, que la plénitude extensive des contenus soit consciemment intégrée aux motifs et aux objets de l'action. Tout dépend de l'intention dirigée vers la totalité, de la fonction, décrite plus haut, que l'action remplit dans la totalité du processus. Certes, plus la socialisation capitaliste de la société s'intensifie, plus s'accroît la possibilité, et avec elle la nécessité, d'incorporer tout événement particulier, quant à son contenu aussi, dans la totalité des contenus [1]. (Économie mondiale et politique mondiale sont aujourd'hui des formes d'existence bien plus immédiates que du temps de Marx.) Ce n'est cependant pas en contradiction avec ce qui vient d'être expliqué, à savoir que le moment décisif de l'action peut être dirigé vers quelque chose de peu d'importance apparemment. Ainsi se confirme pratiquement que, dans la totalité dialectique, les moments particuliers portent en eux la structure de la totalité. Sur le plan de l'expression théorique on a pu, à partir de la structure de la marchandise, par exemple, développer la connaissance de toute la société bourgeoise ; la même structure se manifeste maintenant en ce que, pratiquement, le destin de toute une évolution peut dépendre de la décision prise en une occasion de peu d'importance apparemment.

Tout dépend donc, dans l'appréciation de la justesse ou de la fausseté d'une démarche, de la justesse ou de la fausseté fonctionnelle par rapport à l'évolution d'ensemble. La pensée prolétarienne est, en tant que pensée pratique, fortement pragmatique. The proof of the pudding is in the eating. « La preuve du pudding, c'est qu'on le mange », dit Engels et il exprime ainsi sous une forme populaire et frappante l'essence de la deuxième thèse de Marx sur Feuerbach : « La question de savoir si la vérité objective revient à la pensée humaine n'est pas une question théorique, mais une question pratique. Dans la pratique, l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La querelle sur la réalité ou l'irréalité de la pensée - isolée de la pratique - est une question purement scolastique ». Mais ce pudding, c'est la constitution du prolétariat en classe : la transformation pratique de sa conscience de classe en réalité. Le point de vue selon lequel le prolétariat est le sujet-objet identique du processus historique, c'est-à-dire le premier sujet, au cours de l'histoire, à être (objectivement) capable d'une conscience sociale adéquate, apparaît ainsi sous une forme plus concrète. Il se révèle en effet que la solution objectivement sociale des contradictions, dans lesquelles s'exprime l'antagonisme du mécanisme de l'évolution,

---

1 Que la totalité soit un problème catégoriel et un, problème de l'action révolutionnaire, cela se comprend désormais de soi-même. Aussi va-t-il de soi que nous ne pouvons pas reconnaître. d'un point de vue méthodologique déjà, comme considération de la totalité, une considération qui - en restant contemplative - traite du contenu de « l'ensemble des problèmes » (chose évidemment impossible en fait). Cela se rapporte principalement à la conception social-démocrate de l'histoire, conception dont la « plénitude des contenus » vise toujours à détourner de l'action sociale.

n'est possible pratiquement que lorsque la solution apparaît comme une étape nouvelle, conquise pratiquement, de la conscience du prolétariat [1]. La justesse ou la fausseté fonctionnelle de l'action trouve donc son ultime critère dans l'évolution de la conscience de classe prolétarienne.

L'essence éminemment pratique de cette conscience s'exprime donc en ce que la conscience adéquate, juste, implique une modification de ses objets et en premier lieu d'elle-même. Nous avons expliqué, dans la seconde partie de cet essai, la position de Kant à l'égard de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, à l'égard du problème de l'être et de la pensée, et nous avons parlé de sa conception, conforme à sa logique, selon laquelle, si l'être était un prédicat réel, « je ne pourrais pas dire que c'est précisément l'objet de mon concept qui existe ». C'était, de la part de Kant, tout à fait logique de le refuser. Mais si nous comprenons que, du point de vue du prolétariat, la réalité empiriquement donnée des choses se résout en processus et en tendances, que ce processus n'est pas un acte unique où se déchire le voile qui dissimule le processus, mais une alternance ininterrompue de fixation, de contradiction et de fluidification, que la réalité réelle - les tendances de l'évolution s'éveillant à la conscience - représente le prolétariat, alors il nous faut en même temps reconnaître que cette phrase kantienne d'allure paradoxale est une description exacte de ce que provoque effectivement toute action -fonctionnellement juste - du prolétariat.

Seule cette compréhension nous met dans la situation de percer à jour le dernier reste de la structure réifiée de la conscience et de son expression théorique, le problème de la chose en soi. Friedrich Engels lui-même s'est une fois exprimé de façon légèrement ambiguë sur cette question. Il dit, en décrivant ce qui oppose Marx et lui-même à l'école hegelienne : « Nous considérâmes à nouveau les concepts de notre cerveau du point de vue matérialiste comme étant les reflets des objets réels, au lieu de considérer les objets réels comme les reflets de tel ou (le tel degré du concept absolu » [2]. On doit pourtant poser une question, et Engels non seulement la pose, mais encore il répond, à la page suivante, tout à fait dans notre sens, « que le monde ne doit pas être saisi comme un complexe de choses achevées mais comme un complexe de processus ». Mais s'il n'y a pas de choses, qu'est-ce qui est donc « reflété » dans la pensée ? Il est impossible de donner ici, même allusivement, l'histoire de la théorie du reflet, bien qu'elle seule puisse révéler toute]a portée de ce problème. Car, dans la doctrine du « reflet », s'objective théoriquement la dualité insurmontable - pour la conscience réifiée - de la pensée et de l'être, de la conscience et de la réalité. Et de ce point de vue cela revient au même que les choses soient saisies comme les reflets des concepts ou les concepts comme les reflets des choses, car dans les deux cas cette dualité acquiert une rigidité logique insurmontable. L'entreprise grandiose et très conséquente de Kant pour surmonter logiquement cette dualité, la théorie de la fonction synthétique de la conscience en général dans la création de la sphère théorique, ne pouvait apporter aucune solution philosophique à cette question, car la dualité était simplement éliminée de la logique et

---

1 Cf. l'essai Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation.

2 Feuerbach, in Marx-Engels, Études philosophiques, éd. sociales, 1947, p. 40-41.

rendue éternelle en tant que problème philosophique insoluble, sous forme de dualité entre phénomène et chose en soi. Le sort de la doctrine de Kant montre que cette solution ne doit pas être reconnue comme une solution au sens philosophique. C'est évidemment un malentendu que d'interpréter la théorie kantienne de la connaissance comme un scepticisme et un agnosticisme. Pourtant, ce malentendu a des racines dans la doctrine elle-même, à vrai dire pas immédiatement dans la logique, mais dans la relation de la logique avec la métaphysique, dans la relation de la pensée avec l'être. Or, il faut comprendre que toute attitude contemplative, donc toute « pensée pure » qui doit se fixer pour tâche la connaissance d'un objet qui lui est opposé, pose en même temps ainsi le problème de la subjectivité et de l'objectivité. L'objet de la pensée (en tant que posé en face) est transformé en quelque chose d'étranger au sujet, et ainsi surgit le problème de l'accord de la pensée avec l'objet. Plus le caractère connaissant de la pensée a été dégagé dans sa « pureté », plus la pensée est devenue « critique », et plus aussi l'abîme entre la forme « subjective » de la pensée et l'objectivité de l'objet (existant) apparaît grand et infranchissable. Or, il est possible, comme chez Kant, de saisir l'objet de la pensée comme « produit » par les formes de la pensée. Le problème de l'être n'en est pas pour autant résolu et, en éliminant ce problème de la théorie de la connaissance, Kant voit surgir la situation philosophique suivante : des objets pensés doivent aussi s'accorder avec une quelconque « réalité ». Cette réalité est pourtant placée, en tant que chose en soi, en dehors de ce qui est connaissable « critiquement ». Par rapport à cette réalité (qui, pour Kant aussi, comme le prouve son éthique, est la réalité authentique, la réalité métaphysique), son attitude reste le scepticisme, l'agnosticisme, aussi peu sceptique que soit la solution trouvée pour l'objectivité par la théorie de la connaissance, par la théorie de la vérité immanente à la pensée.

Ce n'est donc pas simplement par hasard que les tendances agnosticistes les plus diverses ont trouvé un point d'appui chez Kant (que l'on pense seulement à Maimon ou à Schopenhauer). Mais c'est encore moins par hasard que Kant lui-même fut celui qui commença à réintroduire dans la philosophie le principe qui est en opposition radicale avec son principe synthétique de la « production » : la doctrine platonicienne des idées. Car celle-ci est la tentative la plus extrême pour sauver l'objectivité de la pensée et son accord avec son objet, sans être contraint de trouver la mesure de cet accord dans l'être matériel et empirique des objets. Or il est clair que, dans toute forme conséquente de la doctrine des idées, il faut un principe qui relie d'une part la pensée aux objets du monde des idées, d'autre part ces objets aux objets de l'existence empirique (réminiscence, intuition intellectuelle, etc.). La théorie de la pensée est de la sorte entraînée au-delà de la pensée elle-même : elle devient théorie de l'âme, métaphysique, philosophie de l'histoire. Il se produit ainsi, au lieu d'une solution, un dédoublement ou un triplement du problème. Et le problème lui-même reste malgré tout sans solution. Car il est impossible par principe de mettre des formes d'objets hétérogènes par principe en accord et en rapport de « reflet » ; la compréhension de cette impossibilité meut toute conception analogue à la doctrine des idées. Cette doctrine entreprend de montrer que la même essentialité ultime est, le noyau des objets de la pensée et de la pensée elle-même. Ainsi Hegel caractérise très correctement, de ce point de vue, le motif philosophique fondamental de la théorie de la réminiscence : la relation fondamentale de l'homme y est représentée de façon mythique, « la vérité est en lui et il s'agit seulement de

l'amener à la conscience ». Mais comment peut-on prouver pour la pensée et l'être cette identité de la substance ultime, après les avoir saisis comme hétérogènes par principe l'un à l'autre, dans la manière dont ils apparaissent à l'attitude intuitive et contemplative ? C'est ici justement que la métaphysique doit intervenir pour réunir à nouveau, par des médiations ouvertement ou secrètement mythologiques, la pensée et l'être, dont la séparation ne constitue pas seulement le point de départ de la pensée « pure », mais doit être toujours maintenue, volontairement ou involontairement. Et cette situation ne se modifie pas le moins du monde si la mythologie est inversée et si la pensée est expliquée à partir de l'être matériel et empirique. Rickert appela une fois le matérialisme un platonisme aux signes inversés. Il avait raison ; car, tant que la pensée et l'être conservent leur ancienne opposition rigide, tant qu'ils restent inchangés dans leur propre structure et dans la structure de leurs relations l'un avec l'autre, la conception selon laquelle la pensée est un produit du cerveau et s'accorde ainsi avec les objets de l'expérience est tout aussi mythologique que la conception de la réminiscence et du monde des idées. Elle est une mythologie, car elle est tout aussi peu en mesure d'expliquer à partir de ce principe les problèmes spécifiques qui surgissent. Elle est contrainte de les abandonner en route comme des problèmes sans solution ou bien de les résoudre avec les « anciens » moyens et de faire intervenir la mythologie simplement comme principe pour la solution de l'ensemble analysé [1]. Il est néanmoins tout aussi impossible - comme il ressort clairement de ce qui a été expliqué jusqu'à maintenant - d'éliminer cette différence par une progression infinie. On a alors une solution illusoire ou bien la théorie du reflet resurgit sous une autre forme [2].

C'est justement là où, pour la pensée historique, se dévoile l'accord de la pensée et de l'être, dans la structure réifiée et figée qu'ils ont tous deux - de façon immédiate et seulement immédiate - que s'impose à la pensée non-dialectique cette problématique insoluble, De l'opposition rigide entre pensée et être (empirique), il résulte d'une part qu'il leur est impossible d'être entre eux dans un rapport de reflet, mais, d'autre part, que le critère de la pensée correcte ne peut être cherché que dans la voie de la théorie du reflet. Tant que l'homme se comporte de manière contemplative et intuitive, sa relation, aussi bien avec sa propre pensée qu'avec les objets environnants de l'expérience, ne peut être qu'une relation immédiate. Il accepte la pensée et les objets dans leur achèvement - qui est un produit de la réalité historique. Comme il veut seulement connaître et non changer le monde, il est contraint d'accepter comme immuables aussi bien la rigidité matérielle et empirique de l'être que la rigidité logique des concepts, et ses problématiques mythologiques ne visent pas le

---

1 Ce rejet de la signification métaphysique du matérialisme bourgeois ne change rien à son appréciation historique : il fut la forme idéologique de la révolution bourgeoise et, à ce titre, il reste pratiquement actuel, tant que la révolution bourgeoise reste actuelle (également comme moment de la révolution prolétarienne). Cf. mes essais sur Moleschott, Feuerbach, L'athéisme (in Rote Fahne, Berlin) et principalement le riche essai de Lénine : Sous la bannière du marxisme, L'Internationale Communiste, 1922, No 21.

2 C'est très logiquement que Lask introduit dans la logique elle-même une région antérieure au reflet et une région postérieure au reflet (Die Lehre vom Urteil). Il rejette certes, critiquement, le pur platonisme, la dualité - reflet de l'idée et de la réalité, qui connaît cependant chez lui une résurrection logique.

terrain concret d'où est née la rigidité de ces deux données fondamentales, ni les moments réels qui se dissimulent en elles et oeuvrent pour surmonter cette rigidité, elles visent seulement à savoir comment l'essence immuable de ces données pourrait quand même être forgée comme quelque chose d'immuable et expliquée comme telle.

La solution que Marx indique dans ses Thèses sur Feuerbach, c'est la transformation de la philosophie en praxis. Mais cette praxis, comme nous l'avons vu, a sa condition et son complément structurels et objectifs dans la conception de la réalité comme « complexe de processus », dans la conception selon laquelle les tendances de l'évolution historique représentent par rapport aux facticités figées et réifiées de l'expérience une réalité qui vient de cette expérience et n'est donc nullement transcendante, mais est pourtant une réalité plus haute, la réalité vraie. Or cela signifie pour la théorie du reflet que la pensée et la conscience doivent certes se régler sur la réalité, que le critère de la vérité réside dans la rencontre avec la réalité. Cependant cette réalité ne s'identifie nullement avec l'être empirique. Cette réalité n'est pas, elle devient. Il faut comprendre ce devenir dans un double sens. D'un côté, l'essence vraie (le l'objet se dévoile dans ce devenir, dans cette tendance, dans ce processus. Et cela veut dire - que l'on pense aux exemples cités qu'on pourrait multiplier à volonté - que cette transformation des choses en processus apporte concrètement leur solution à l'ensemble des problèmes concrets que les paradoxes de la chose existante ont imposés à la pensée. Reconnaître qu'il est impossible de se baigner deux fois dans le même fleuve constitue une expression vigoureuse de l'opposition insurmontable entre concept et réalité, mais n'apporte aucune contribution concrète à la connaissance du fleuve. Reconnaître, par contre, que le capital, en tant que processus, ne peut être que du capital accumulé ou, plus exactement, du capital s'accumulant, c'est résoudre concrètement et positivement une quantité de problèmes concrets et positifs - de méthode et de contenu - touchant le capital. Ce n'est donc que si la dualité – méthodelogique - de la philosophie et de la science particulière, de la méthodologie et de la connaissance des faits, est surmontée, que la voie d'un dépassement en pensée de la dualité de la pensée et de l'être peut s'ouvrir. Toute tentative pour surmonter dialectiquement la dualité par la pensée affranchie de toute relation concrète avec l'être, par la logique - comme le montre, malgré de nombreux efforts en sens opposé, la tentative de Hegel - est condamnée à l'échec. Car toute logique pure est platonicienne : elle est la pensée isolée de l'être et figée dans cet isolement. Ce n'est qu'en apparaissant comme forme de la réalité, comme moment du processus d'ensemble, que la pensée peut surmonter dialectiquement sa propre rigidité et prendre le caractère d'un devenir [1]. De l'autre côté, le devenir est en même temps la médiation entre le passé et l'avenir, mais une médiation entre un passé concret, c'est-à-dire historique, et un avenir également concret, c'est-à-dire également historique. L'ici-et-maintenant concret dans lequel le devenir se résout en processus n'est plus l'instant fluide,

---

1 Les recherches purement logiques, purement méthodologiques, caractérisent donc seulement le moment historique où nous sommes : notre incapacité provisoire à saisir et à exposer l'ensemble des problèmes catégoriels en tant que problèmes de la réalité historique en voie de bouleversement.

l'immédiateté fuyante [1], mais le moment de la médiation la plus profonde et la plus ramifiée, le moment de la décision, le moment où naît la nouveauté. Tant que l'homme dirige, intuitivement et contemplativement, son intérêt vers le passé ou l'avenir, tous deux se figent en un être étranger, et entre le sujet et l'objet s'installe l' « espace nuisible » infranchissable du présent. C'est seulement quand l'homme est capable de saisir le présent comme devenir en y reconnaissant les tendances dont l'opposition dialectique lui permet de créer le futur, que le présent, le présent comme devenir, devient son présent. Celui-là seul qui a vocation et volonté de faire naître le futur, peut voir la vérité concrète du présent. « Car la vérité, dit Hegel, c'est de ne pas se comporter dans l'objectif (im Gegenständlichen) comme vis-à-vis de quelque chose d'étranger ». Si le futur à faire naître et qui n'a pas encore surgi, si l'élément nouveau dans les tendances en voie de réalisation (avec notre aide consciente), est la vérité du devenir, la question de la pensée comme reflet apparaît totalement dénuée de sens. Le critère de la justesse de la pensée, c'est bien la réalité. Mais celle-ci n'est pas, elle devient - non sans que la pensée y contribue. Ainsi se réalise le programme de la philosophie classique : le principe de la genèse est en fait le dépassement du dogmatisme (surtout sous sa figure historique la plus grandiose, la théorie platonicienne du reflet). Seul cependant Je devenir (historique) concret peut remplir cette fonction de genèse. Et dans ce devenir, la conscience (la conscience de classe prolétarienne, devenue conscience pratique) est une composante nécessaire, indispensable, constitutive. La pensée et l'être ne sont donc pas identiques en ce sens qu'ils « correspondent » l'un à l'autre, qu'ils se « reflètent » l'un l'autre, qu'ils vont « parallèlement » ou qu'ils « coïncident » (toutes ces expressions ne sont que des formes cachées d'une dualité rigide), leur identité consiste en ce qu'ils sont des moments d'un seul et même processus dialectique, réel et historique. Ce que la conscience du prolétariat « reflète » est donc l'élément positif et nouveau qui jaillit de la contradiction dialectique de l'évolution capitaliste. Ce n'est donc pas quelque chose que le prolétariat invente ou « crée » à partir du néant, mais bien plutôt la conséquence nécessaire du processus d'évolution dans sa totalité ; cet élément nouveau ne cesse toutefois d'être une possibilité abstraite pour devenir une réalité concrète que lorsque le prolétariat l'élève à sa conscience et le rend pratique. Cependant cette transformation n'est pas purement formelle, car la réalisation d'une possibilité, l'actualisation d'une tendance, implique justement le bouleversement objectif de la société, la transformation des fonctions de ses moments et ainsi la transformation, tant de structure que de contenu, de l'ensemble des objets particuliers.

Il ne faut pourtant jamais l'oublier : seule la conscience de classe du prolétariat devenue conscience pratique possède cette fonction transformatrice. Toute attitude contemplative et purement cognitive se trouve en dernière analyse dans un rapport dualiste avec son objet, et la simple introduction de la structure ici reconnue dans n'importe quelle attitude autre que l'action du prolétariat - et seule la classe dans sa relation avec l'évolution d'ensemble peut être pratique - doit nécessairement engendrer une nouvelle mythologie conceptuelle, provoquer une rechute au niveau de la philosophie classique, dépassé par Marx. Car toute attitude purement cognitive est entachée d'immédiateté ; autrement dit, elle se trouve en

---

1 Cf. là-dessus la Phénoménologie de Hegel, où ce problème est traité de la manière la plus profonde ; cf. aussi la théorie de Ernst Bloch sur l' « obscurité de l'instant vécu » et sa théorie du « savoir non encore conscient ».

dernière analyse face à une série d'objets achevés qui ne peuvent être dissous en processus. Son essence dialectique ne peut que consister dans la tendance vers la pratique, dans l'orientation vers les actions du prolétariat ; elle doit être critiquement consciente de sa propre tendance à l'immédiateté, tendance inhérente à toute attitude non pratique, et s'efforcer de toujours éclairer critiquement les médiations, les relations à la totalité en tant que processus et à l'action du prolétariat en tant que classe.

Le caractère pratique de la pensée du prolétariat se forme et devient réel par un processus également dialectique. L'autocritique dans cette pensée n'est pas seulement l'autocritique de son objet, l'autocritique de la société bourgeoise, c'est en même temps la prise de conscience critique du degré de manifestation réelle de sa propre essence pratique, du niveau de praxis véritable objectivement possible et de la proportion de ce qui, étant objectivement possible, a été pratiquement réalisé. Comprendre, aussi correctement que ce soit, le caractère de processus des phénomènes sociaux, démasquer, aussi correctement que ce soit, l'illusion de leur fixité réifiée, ne peut pas supprimer pratiquement, dans la société capitaliste, la « réalité » de cette illusion. Les moments auxquels cette compréhension peut passer réellement dans la pratique sont déterminés par le processus d'évolution sociale. Ainsi la pensée prolétarienne n'est d'abord qu'une théorie de la praxis pour ne se transformer que peu à peu (souvent par bonds, il est vrai) en une théorie pratique bouleversant la réalité. Seules les étapes particulières de ce processus, que nous ne pouvons même pas esquisser ici, pourraient montrer clairement l'évolution dialectique de la conscience de classe prolétarienne (de la constitution du prolétariat en classe). Alors seulement se dégageraient les interactions dialectiques intimes entre la situation historique et sociale objective et la conscience de classe du prolétariat ; alors seulement se concrétiserait réellement l'affirmation que le prolétariat est le sujet-objet identique du processus d'évolution sociale [1].

Car le prolétariat lui-même n'est capable d'un tel dépassement de la réification que s'il a une attitude réellement pratique. Et il est de l'essence de ce processus qu'il ne constitue justement pas un acte unique de dépassement de toutes les formes de réification ; une série d'objets semblent même rester plus ou moins hors d'atteinte de ce processus. Cela concerne en premier lieu la nature. Mais il est évident aussi que toute une série de phénomènes sociaux connaissent une dialectisation suivant une autre marche que les phénomènes sur lesquels nous avons essayé d'observer et d'exposer l'essence de la dialectique sociale, le processus d'éclatement de la réification. Nous avons vu, par exemple, que certains phénomènes de l'art ont montré une extrême sensibilité à l'essence qualitative des changements dialectiques sans que pour autant, à partir de l'opposition qui se manifeste et prend forme en eux, se soit manifesté ou ait pu se manifester la conscience de l'essence et du sens de cette opposition. Nous avons pu, par ailleurs, observer que d'autres phénomènes de l'être social ne portent qu'abstraitement en eux leur opposition interne ; autrement dit, leur opposition interne n'est qu'un phénomène dérivé de la contradiction interne d'autres phénomènes plus centraux, ce

---

1 Sur cette relation d'une théorie de la praxis avec une théorie pratique, je renvoie à l'intéressant essai de Joseph Révai, Le problème de la tactique, dans Kommunismus, Année 1, No 46-49, sans être pour autant d'accord avec l'ensemble de ses développements.

qui explique aussi pourquoi cette contradiction ne peut apparaître objectivement qu'une fois médiatisée par les premiers, en se dialectisant à travers leur dialectique (l'intérêt par opposition au profit). Seul le système des gradations qualitatives dans le caractère dialectique des divers groupes de phénomènes fournirait la totalité concrète des catégories qui serait nécessaire à une connaissance correcte du présent. La hiérarchie de ces catégories serait en même temps la détermination en pensée du point où système et histoire ne font qu'un, l'accomplissement de l'exigence déjà formulée par Marx en ce qui concerne les catégories, que « leur succession soit déterminée par la relation qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne ».

Dans tout édifice de pensée consciemment dialectique - pas seulement chez Hegel, mais déjà chez Proclus - toute succession est elle-même dialectique. Il est impossible qu'une déduction dialectique des catégories, à son tour, soit une simple juxtaposition ou même une succession de formes identiques à elles-mêmes ; bien plus, si la méthode ne doit pas se figer en schéma, même une relation des formes identique à elle-même (la célèbre trinité : thèse, antithèse et synthèse) ne doit pas fonctionner de façon mécanique et uniforme. Contre Une telle fixation de la méthode dialectique, qu'on peut observer souvent chez Hegel et surtout chez les épigones, le concret historique de Marx fournit le seul contrôle et le seul remède. Méthodologiquement aussi, il faut cependant tirer de cette situation toutes les conséquences. Hegel lui-même [1] distingue déjà entre dialectique purement négative et dialectique positive et, par cette dernière, il faut entendre l'apparition d'un contenu déterminé, la claire manifestation d'une totalité concrète. Dans son œuvre, pourtant, le chemin va des déterminations réflexives jusqu'à la dialectique positive, de manière presque toujours identique, encore que son concept de nature, par exemple, comme « être autre », « être extérieur à soi-même » de l'idée [2], exclue directement une dialectique positive. (On trouve sans doute là une des raisons méthodologiques des constructions souvent artificielles de sa philosophie de la nature.) Hegel lui-même voit quelquefois clairement que la dialectique de la nature, où il est impossible, du moins au niveau jusqu'ici atteint, que le sujet soit intégré au processus dialectique, n'est jamais en mesure d'aller au-delà de la dialectique du mouvement saisi par un spectateur désintéressé. Il souligne par exemple que les antinomies de Zénon se sont élevées jusqu'au niveau des antinomies kantiennes, qu'il a donc été impossible d'aller plus loin. Il en résulte la nécessité d'une séparation méthodologique entre la dialectique purement objective du mouvement dans la nature et la dialectique sociale, dans laquelle le sujet aussi est intégré à l'interaction dialectique, dans laquelle théorie et praxis se dialectisent l'une par rapport à l'autre, etc. (Il va de soi que le développement de la connaissance de la nature, en tant que forme sociale, est soumis au second type de dialectique.) En outre, il serait absolument nécessaire, pour élargir concrètement la méthode dialectique, d'exposer concrètement les différents types de dialectique. Les distinctions hegeliennes entre dialectique positive et dialectique négative comme entre les niveaux de l'intuition, de la représentation et du concept n'indiqueraient alors (sans qu'il faille s'en tenir à cette

---

1 Encyclopédie § 81.

2 Ibid. § 247.

terminologie) que quelques-uns des types de différences. Pour les autres, on trouve des matériaux abondants, pour une analyse clairement élaborée des structures, dans les oeuvres économiques de Marx. Cependant, une typologie de ces formes dialectiques, même très allusive, nous entraînerait bien au-delà du cadre de ce travail.

Il y a encore plus important que ces distinctions méthodologiques : les objets mêmes qui se trouvent manifestement au centre du processus dialectique ne sont eux aussi capables de dépouiller leur forme réifiée qu'au cours d'un processus de longue haleine. Dans ce processus, la prise du pouvoir par le prolétariat et même l'organisation socialiste de l'État et de l'économie ne sont que des étapes, étapes certes très importantes, mais nullement le point d'arrivée. Et il semble même que la période de crise -décisive du capitalisme tende à intensifier encore la réification, à la pousser à son paroxysme. C'est à peu près dans ce sens que Marx écrivait à Lassalle : « Le vieil Hegel avait coutume de dire : immédiatement avant que surgisse quelque chose de qualitativement nouveau, l'ancien état qualitatif se ressaisit dans son essence originaire purement générale, dans sa totalité simple, dépassant et reprenant en lui-même toutes les différences et particularités marquées qu'il avait déposées tant qu'il était viable » [1]. D'autre part, Boukharine aussi observe correctement [2], qu'à l'époque de la dissolution du capitalisme, les catégories fétichistes ne fonctionnent plus, qu'il est nécessaire de revenir à la « forme naturelle » qui est à leur fondement. Les deux conceptions ne se contredisent qu'en apparence, ou plutôt, cette contradiction précisément constitue le signature de la société bourgeoise déclinante : nous voyons, d'une part, la vacuité croissante des formes réifiées -l'éclatement de leur croûte, pourrait-on dire, par suite de leur vide interne -, leur incapacité croissante à saisir, ne serait-ce que par la réflexion et par le calcul, les phénomènes eux-mêmes en 'tant que phénomènes particuliers ; d'autre part, et en même temps, nous voyons l'accroissement quantitatif des formes réifiées, leur expansion (extensive et vide) sur toute la surface des phénomènes. Avec l'aggravation croissante de cette opposition, augmentent aussi pour le prolétariat et la possibilité de mettre ses contenus positifs à la place de ces enveloppes vides et éclatées, et le danger de se soumettre idéologiquement - provisoirement au moins - à ces formes les plus vides et les plus creuses de la culture bourgeoise. En ce qui concerne la conscience du prolétariat, l'évolution ne fonctionne vraiment pas automatiquement : pour le prolétariat, vaut, dans une mesure accrue, ce que l'ancien matérialisme mécaniste et intuitif ne pouvait pas comprendre, à savoir que la transformation et la libération ne peuvent être que sa propre action, « que l'éducateur lui-même doit être éduqué ». L'évolution économique objective ne pouvait que créer la position du prolétariat dans le processus de production, position qui a déterminé son point de vue ; elle ne peut que mettre entre les mains du prolétariat la possibilité et la nécessité de transformer la société. Mais cette transformation elle-même ne peut être que l'action libre du prolétariat lui-même.

---

1 Lettre du 12 décembre 1851.

2 Économie de la période de transformation.

LE CHANGEMENT DE FONCTION DU MATÉRIALISME HISTORIQUE

Conférence faite lors de l'inauguration de l'Institut de recherches de matérialisme historique, à *Budapest*.

La victoire que le prolétariat a remportée lui impose la tâche évidente de perfectionner jusqu'aux limites du possible les armes intellectuelles qui lui ont permis jusqu'ici de soutenir sa lutte de classe avec succès. Parmi ces armes se trouve naturellement, au premier rang, le matérialisme historique.

Le matérialisme historique fut pour le prolétariat, au temps de son oppression, un des plus énergiques moyens de lutte et il est naturel qu'il l'apporte avec lui en entrant dans une époque où il s'apprête à construire à neuf la société et, dans celle-ci, la culture. Pour cette raison déjà, il fallait créer cet *Institut* dont la tâche est d'appliquer la méthode du matérialisme historique à la totalité de la science de l'histoire. Face à la situation qui régnait jusqu'ici et dans laquelle le matérialisme historique était certes un moyen de lutte percutant, mais dont la signification, considérée du point de vue de la science, ne

dépassait pas beaucoup celle d'un simple programme, d'une indication sur la façon dont l'histoire devrait être écrite, il nous est maintenant échu la tâche de récrire réellement toute

l'histoire en triant, groupant et jugeant les événements du passé du point de vue du matérialisme historique. Nous devons essayer de faire du matérialisme historique la méthode de recherche scientifique concrète, la méthode de la science de l'histoire.

Mais alors se pose la question suivante : pourquoi cela n'est-il devenu possible que maintenant ? Un examen superficiel des choses pourrait amener cette réponse : le moment n'est venu que maintenant de développer le matérialisme historique en méthode scientifique, parce que, justement, le prolétariat s'est emparé du pouvoir ; et avec le pouvoir il dispose des forces physiques et intellectuelles sans lesquelles ce but ne peut pas être atteint, forces que l'ancienne société n'aurait jamais mises à son service. Cependant, il y a, à la base de cette exigence, des motifs plus profonds que le fait brut de la prise du pouvoir, qui met aujourd'hui le prolétariat matériellement en état d'organiser la science comme il le juge bon. Ces motifs plus profonds sont étroitement liés à ce changement radical de fonction qu'a apporté à tous les organes de ce prolétariat, à soli univers intellectuel et affectif, à sa situation de classe et à sa conscience de classe, le fait de la dictature du prolétariat, le fait, donc que la lutte de classe est menée désormais de haut ci! bas et non plus de bas en haut. Aujourd'hui, en inaugurant cet Institut de *recherches, il* faut absolument débattre de ces motifs.

Qu'était le matérialisme historique ? C'était,' sans aucun doute, une méthode scientifique pour comprendre les événements du passé dans leur essence vraie. Cependant, à l'inverse des méthodes historiques de la bourgeoisie, il nous rend aussi capables d'examiner le présent sous l'angle de l'histoire, c'est-à-dire scientifiquement, de n'y pas voir seulement les phénomènes de surface, mais aussi ces forces motrices historiques plus profondes qui meuvent en réalité les événements.

Le matérialisme historique avait, par suite, pour le prolétariat, une valeur bien plus élevée que celle d'une simple méthode de recherche scientifique. Il était un des plus importants moyens de lutte du prolétariat. La lutte de classe du prolétariat n'était-elle pas en effet, en même temps, le réveil de sa conscience de classe ? Or, le réveil de cette conscience apparaissait partout pour le prolétariat comme une conséquence de la connaissance de la vraie situation, du lien réel entre les événements historiques. C'est là justement ce qui donne à la lutte de classe du prolétariat sa position particulière parmi toutes les luttes de classes : il reçoit son arme la plus acérée des mains de la science vraie, de la vision claire de la réalité en vue de l'action. Alors que dans les luttes de classes du passé, les idéologies les plus diverses, les formes religieuses, morales ou autres, de la « fausse conscience » étaient décisives, la lutte de classe du prolétariat, guerre émancipatrice de la dernière classe opprimée, a trouvé, dans le dévoilement de la vérité, à la fois son cri de guerre et son arme la plus efficace. En dévoilant les véritables forces motrices du devenir historique, le matérialisme historique est donc devenu, par suite de la situation de classe du prolétariat, un moyen de lutte. La tâche la plus importante du matérialisme historique est de porter un jugement exact sur l'ordre social capitaliste, de dévoiler l'essence de l'ordre social capitaliste. Le matérialisme historique a donc constamment été utilise dans la lutte de classe du prolétariat, chaque fois que la bourgeoisie voilait et enjolivait la situation réelle, l'état de la lutte des classes, de toutes sortes d'éléments idéologiques, pour transpercer ces voiles avec la froide lumière de la

science et montrer qu'ils étaient faux, qu'ils induisaient en erreur et contredisaient la vérité. Aussi la fonction la plus haute du matérialisme historique ne pouvait-elle pas résider dans la pure connaissance scientifique, mais dans le fait qu'il était action. Le matérialisme historique n'était pas un but en soi, il était là pour que le prolétariat puisse tirer au clair une situation, et, dans cette situation clairement reconnue, agir conformément à sa situation de classe.

À l'époque capitaliste, le matérialisme historique était donc un moyen de lutte. Par suite, la résistance que la science bourgeoise opposait au matérialisme historique, bien loin de procéder d'un esprit tout simplement borné, était au contraire l'expression d'un instinct de classe correct qui s'est manifesté dans la science bourgeoise de l'histoire. Car. reconnaître le matérialisme historique, c'eût été proprement un suicide pour la bourgeoisie. Tout membre de la bourgeoisie qui eût admis la vérité scientifique du matérialisme historique, aurait par là même perdu sa conscience de classe et en même temps la force nécessaire pour pouvoir défendre correctement les intérêts de sa propre classe. Par ailleurs, c'eût été également un suicide pour le prolétariat que de s'en tenir aux caractéristiques scientifiques du matérialisme historique, de n'y voir qu'un instrument de connaissance. On peut définir l'essence de la lutte de classe prolétarienne par la coïncidence de la théorie et de la praxis, par le passage sans transition de la connaissance à l'action.

La survie de la bourgeoisie a pour condition qu'elle ne parvienne jamais à une compréhension claire des conditions de sa propre existence. Un regard sur l'histoire du XIXe siècle fait voir un parallélisme profond et constant entre le déclin de la bourgeoisie et la progression de cette connaissance de soi-même. A la fin du XVIIIe siècle, la bourgeoisie était forte et sans fêlure. Elle l'était encore au début du XIXe siècle, quand son idéologie, l'idée de liberté bourgeoise et de démocratie, l'idée d'un automatisme des lois naturelles dans l'économie, n'était pas encore minée intérieurement, quand la bourgeoisie avait encore l'espoir, et pouvait l'avoir de bonne foi, que cette liberté démocratique et bourgeoise, cette souveraineté de l'économie, apporteraient un jour le salut à l'humanité.

Ce n'est pas seulement l'histoire des premières révolutions bourgeoises - et surtout de la grande révolution française - qui est remplie de l'éclat et du pathos de cette croyance. C'est aussi cette croyance qui donne aux grandes expressions scientifiques de la classe bourgeoise, par exemple à l'économie de Smith et de Ricardo, sa largeur de vue et la force de tendre à la vérité d'exprimer sans voiles ce qui a été reconnu.

L'histoire de l'idéologie bourgeoise est l'histoire de l'ébranlement de cette croyance, croyance en la mission salvatrice universelle de la transformation de la société selon les normes bourgeoises. A partir de la théorie des crises chez Sismondi et de la critique sociale chez Carlyle, l'idéologie bourgeoise se sape elle-même selon une évolution qui s'accélère constamment. Au commencement, c'était la critique féodale et réactionnaire contre le capitalisme montant, cette critique réciproque des classes régnantes antagonistes se transformant de plus en plus en auto-critique de la bourgeoisie, pour devenir plus tard sa mauvaise conscience, que l'on tait et que l'on cache. « La bourgeoisie se rendait très bien

compte, dit Marx, que toutes les armes qu'elle avait forgées contre le féodalisme se retournaient maintenant contre elle-même, que tous les moyens d'instruction qu'elle avait institués se retournaient contre sa propre culture, que tous les dieux qu'elle avait créés l'abandonnaient » [1].

C'est pourquoi l'idée, ouvertement exprimée, de la lutte des classes apparaît deux fois dans l'histoire de l'idéologie bourgeoise. Elle est un élément déterminant de sa période « héroïque », de sa lutte énergique pour la prédominance sociale (particulièrement en France où les luttes politiques et idéologiques étaient les plus aiguës) et réapparaît dans la période finale de crise et de désagrégation. La théorie sociale des grandes associations patronales, par exemple, exprime souvent ouvertement, et même cyniquement, un point de vue de lutte des classes. De façon générale, la phase finale impérialiste du capitalisme a des méthodes d'expression idéologique qui déchirent les voiles idéologiques et provoquent dans les couches dominantes de la bourgeoisie, de -plus en plus clairement, la franche énonciation de « ce qui est ». (Que l'on pense par exemple à l'idéologie impérialiste allemande de l'État fort et aussi au fait que l'économie de guerre et d'après-guerre a contraint les théoriciens de la bourgeoisie à ne pas voir seulement dans les formes économiques des relations purement fétichistes, mais à saisir le lien entre l'économie et la satisfaction des besoins humains, etc.) La bourgeoisie n'a pas pour autant brisé réellement les limites que lui impose sa position dans le processus de production et acquis désormais, comme le prolétariat, la possibilité de prendre son point de départ dans la connaissance réelle des véritables forces motrices de l'évolution. Au contraire, cette vision claire de problèmes particuliers ou de phases particulières ne fait que manifester plus fortement la cécité à l'égard de la totalité. Car cette « vision claire » n'est qu'une vision claire à « usage interne » ; ce même groupe avancé de la bourgeoisie, qui a percé à jour les connexions économiques de l'impérialisme mieux que beaucoup de « socialistes », sait fort bien que cette connaissance serait extrêmement dangereuse pour certaines fractions de sa propre classe, sans parler de l'ensemble de la société. (Que l'on pense à la métaphysique de l'histoire qui accompagne d'ordinaire les théories impérialistes du pouvoir.) S'il y a là, en partie, une supercherie consciente, il ne s'agit cependant pas d'une simple supercherie. Autrement dit, la jonction entre une « vision claire » des connexions de faits économiques particuliers et une conception d'ensemble métaphysique et délirante de l'État, de la société et de l'évolution historique est aussi, pour la couche la plus consciente de la bourgeoisie, une conséquence nécessaire de sa situation de classe. Alors, toutefois, qu'à l'époque de sa montée la limite imposée à la classe dans ses possibilités de connaissance de la société était encore obscure et inconsciente, le déclin objectif de la société capitaliste se reflète aujourd'hui dans la totale incohérence et incompatibilité des opinions idéologiquement unifiées.

En cela s'exprime déjà - quoique le plus souvent inconsciemment et sûrement de façon inavouée - la capitulation idéologique devant le matérialisme historique. Car, les théories économiques - qui se forment maintenant ne se développent plus purement sur le terrain de la

---

1 Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, éd.* sociales, 1945, p. 45.

bourgeoisie, comme aux temps de l'économie classique. Précisément, dans des pays comme la Russie où l'évolution capitaliste a commencé relativement tard, où donc il y avait un besoin immédiat de justification théorique, il s'est produit que la théorie ainsi formée dénotait un caractère fortement « marxiste » (Struve, Tugan-Baranovski, etc.). Le même phénomène s'est produit simultanément en Allemagne (Sombart par exemple) et dans d'autres pays. Et les théories de l'économie de guerre, de l'économie planifiée, montrent un renforcement constant de cette tendance.

Cela n'est contredit en rien par le fait que, simultanément, - à peu près avec Bernstein - une partie de la théorie socialiste tombe de plus en plus fortement sous l'influence bourgeoise. Car, dès cette époque, des marxistes lucides ont reconnu qu'il ne s'agissait pas de lutte de tendances à l'intérieur du mouvement ouvrier. De plus en plus fréquemment des « camarades » dirigeants sont passés ouvertement dans le camp de la bourgeoisie (les cas de Briand-Millerand jusqu'à Parvus-Lensch n'en sont que les exemples les plus criants), et de quelque façon que l'on puisse juger cette question du point de vue du prolétariat, sa signification est claire du point de vue de la bourgeoisie : elle est devenue incapable de défendre idéologiquement ses positions par ses propres forces, elle n'a Pas seulement besoin de la personne des transfuges du camp prolétarien, elle n'est plus en mesure non plus - et c'est là le principal - de se passer de la méthode scientifique du prolétariat, en la défigurant évidemment. L'existence de renégats de la théorie, de Bernstein à Parvus, est certes un symptôme de crise à l'intérieur du prolétariat ; mais elle signifie en même temps que la bourgeoisie a capitulé devant le matérialisme historique.

Car le prolétariat a combattu le capitalisme en forçant la société bourgeoise à se connaître elle-même, ce qui devait nécessairement, par une conséquence inévitable, faire apparaître, de l'intérieur, cette société comme problématique. Parallèlement à la lutte économique, fut menée une lutte pour la conscience de la société. Or, devenir conscient, pour la société, est synonyme de pouvoir diriger la société. Le prolétariat remporte la victoire dans sa lutte de classe, non seulement dans la sphère du pouvoir, mais en même temps dans cette lutte pour la conscience sociale, en désagrégeant progressivement, depuis ces cinquante ou soixante dernières années, l'idéologie bourgeoise et en développant sa propre conscience jusqu'à en faire la seule conscience sociale désormais décisive.

Le moyen de lutte le plus important dans ce combat pour la conscience, pour la direction sociale, est le matérialisme historique. Le matérialisme historique est par suite tout autant fonction de l'épanouissement et de la désagrégation de la société capitaliste que toutes les autres idéologies. C'est aussi ce qu'on a fait souvent valoir du côté bourgeois à l'endroit du matérialisme historique. Un argument bien connu et décisif aux yeux de la science bourgeoise contre la vérité du matérialisme historique est qu'il doit être appliqué à lui-même. A supposer que soit juste sa doctrine selon laquelle toutes les formations dites idéologiques sont fonction des rapports économiques, il n'est lui-même (en tant qu'idéologie du prolétariat combattant) qu'une de ces idéologies, il est, lui aussi, fonction de la société capitaliste. Je 'crois que cette objection peut être reconnue comme partiellement valable, sans que, en l'admettant, on diminue la portée scientifique du matérialisme historique. Le matérialisme

historique peut et doit, cela est vrai, s'appliquer à lui-même, mais cela ne conduit pas à un total relativisme, ni le moins du monde à la conséquence que le matérialisme historique ne représente pas la vraie méthode historique. Les vérités inhérentes au contenu du matérialisme historique sont de même nature que celles de l'économie politique classique, telle que Marx la considérait : elles sont des vérités à l'intérieur d'un ordre social de production déterminé. Elles revêtent une valeur absolues comme telles, mais uniquement comme telles. Cela n'exclut cependant pas l'apparition de sociétés dans lesquelles, par suite de l'essence de leur structure sociale, vaudront d'autres catégories, d'autres ensembles de vérités. A quel résultat aboutissons-nous alors ? Il nous faut avant tout nous interroger sur les conditions sociales de validité des contenus du matérialisme historique, de même que Marx a examiné les conditions économiques et sociales de validité de l'économie politique classique.

La réponse à cette interrogation, nous pouvons la trouver également chez Marx. Le matérialisme historique sous sa forme classique (qui malheureusement n'est passée dans la conscience collective que sous une forme vulgarisée), c'est *la connaissance de soi de la société capitaliste*. Et ce, non pas seulement dans le sens idéologique que nous venons d'esquisser. Le problème idéologique n'est bien plutôt rien d'autre que l'expression en pensée de la situation économique objective. Dans ce sens, le résultat décisif du matérialisme historique, c'est que la totalité et les forces agissantes du capitalisme, qui ne peuvent être saisies par les catégories grossières, abstraites, non-historiques et extérieures de la science de la classe bourgeoise, sont ramenées à leurs propres concepts. Le matérialisme historique est donc, au premier chef, une théorie de la société bourgeoise et de sa structure économique. « Mais dans la théorie, dit Marx, il est supposé que les lois du mode de production capitaliste se développent à l'état pur. Dans la réalité il n'y a qu'approximation ; mais cette approximation est d'autant plus précise que le mode de production capitaliste évolue, que sa contamination par et son amalgame avec des restes d'états économiques antérieurs sont éliminés » [1]. Cette situation conforme à la théorie se manifeste en ce que les lois de l'économie d'une part dominent toute la société et, d'autre part, sont ' en mesure de s'imposer comme « pures lois naturelles » en vertu de leur puissance purement économique, c'est-à-dire sans le secours de facteurs extérieurs à l'économie. Marx souligne souvent et avec la plus grande acuité cette différence entre la société capitaliste et la société pré-capitaliste, particulièrement sous la forme de la différence entre le capitalisme naissant qui combat pour se faire valoir dans la société et le capitalisme qui domine déjà la société. « ... La loi de l'offre et de la demande de travail.... dit-il, la contrainte muette des rapports économiques scelle la domination du capitaliste sur le travailleur. La violence immédiate et *extérieure à l'économie continue* certes à être appliquée, mais *seulement dans des cas exceptionnels*. Pour la marche ordinaire des affaires, le travailleur peut être confié aux « lois naturelles de la production » ... Il *en est tout autrement pendant la genèse historique de la production capitaliste* » [2].

---

1 Kapital, III, I, 154.

2 Kapital, I, 703 (souligné par Lukàcs).

De cette structure économique d'une société « purement » capitaliste (qui évidemment est donnée comme tendance, mais comme tendance déterminant de façon décisive toute théorie), il résulte que les différents moments de l'édifice social deviennent autonomes les uns par rapport aux autres et, comme tels, peuvent et doivent devenir conscients. Le grand essor des sciences théoriques à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles, l'économie classique en Angleterre et la philosophie classique en Allemagne, caractérisent la conscience de l'autonomie de ces systèmes partiels, de ces moments de l'édifice et de l'évolution de la société bourgeoise. L'économie, le droit et l'État apparaissent comme des systèmes clos qui dominent toute la société en vertu de la perfection de leur propre pouvoir, par leurs lois propres et. immanentes. Lors donc que des savants isolés, comme par exemple Andler, cherchent à démontrer que toutes les vérités particulières du matérialisme historique ont déjà été découvertes avant Marx et Engels, ils passent à côté de l'essentiel et ils auraient encore tort, même si leur démonstration était valable pour toutes les questions particulières, ce qui du reste n'est pas le cas. Car le matérialisme fait époque, par sa *méthode,* justement parce qu'il reconnaît dans tous ces systèmes en apparence complètement indépendants, fermés, autonomes, de simples facteurs d'une totalité qui les englobe, parce qu'il a pu dépasser leur apparente autonomie.

Cette apparence d'autonomie n'est cependant pas une pure « erreur » qui a été ainsi simplement « corrigée » par le matérialisme historique. Elle est bien plutôt l'expression - en pensée et en catégories - de la structure sociale objective de la société capitaliste. La supprimer, la dépasser, c'est donc dépasser - en pensée - la société capitaliste, c'est anticiper, par la force accélératrice de la pensée, sur cette suppression. Ainsi cette autonomie des systèmes partiels, quoique supprimée, se conserve dans la totalité, si la connaissance de celle-ci est correcte. Autrement dit, une connaissance correcte de leur manque d'autonomie les uns par rapport aux autres, de leur dépendance par rapport à la structure économique d'ensemble de la société, implique, comme partie intégrante et signe essentiel, la reconnaissance que leur « apparence » d'autonomie, de fermeture sur eux-mêmes et d'obéissance à des lois propres, est la forme sous laquelle ils apparaissent nécessairement dans la société capitaliste.

Dans la société précapitaliste, les moments particuliers du processus économique (comme par exemple le capital à intérêts et la production de biens elle-même) demeurent d'une part dans une séparation complètement abstraite les uns par rapport aux autres, séparation qui n'autorise aucune interaction, ni immédiate, ni capable d'être élevée au niveau de la conscience sociale. D'autre part, certains de ces moments forment - à l'intérieur de telles structures sociales - aussi bien entre eux qu'avec des moments du processus économique, eux-mêmes extérieurs à l'économie, une unité indissoluble à tous égards (par exemple l'artisanat et l'agriculture à la cour féodale, ou l'impôt et la rente dans le servage indien, etc.). Dans le capitalisme, en revanche, tous les moments de l'édifice social réagissent dialectiquement les uns sur les autres : l'indépendance apparente des uns par rapport aux autres, leur façon de se ramasser sur eux-mêmes en systèmes autonomes, leur apparence fétichiste d'obéissance à des lois propres, tout cela est - en tant qu'aspect nécessaire du

capitalisme vu par la bourgeoisie -le point nécessaire de passage pour parvenir à leur connaissance correcte et parfaite. C'est seulement en poussant réellement jusqu'à leurs conséquences dernières ces tendances à l'autonomie, ce dont évidemment la science bourgeoise n'était pas capable même à ses meilleures époques, que l'on peut les saisir dans leur interdépendance, dans leur coordination avec et dans leur subordination à la totalité de la structure économique de la société. Le point de vue du marxisme, qui consiste par exemple à ne plus considérer tous les problèmes économiques du capitalisme sous l'angle du capitaliste individuel mais sous celui de la classe, n'a pu être atteint, sur le plan subjectif et de l'histoire des doctrines, que comme la suite et le renversement dialectique de la prise de position purement capitaliste. D'autre part, l'obéissance, ici reconnue, des phénomènes à des « lois naturelles », c'est-à-dire leur complète indépendance par rapport à la volonté, à la connaissance et aux buts humains, constitue la condition objective de leur mise en forme par la dialectique matérialiste. Des problèmes, comme par exemple ceux de l'accumulation ou ceux du taux de profit moyen, mais aussi comme ceux de la relation de l'État et du droit avec l'ensemble de l'économie, montrent clairement que cette fausse apparence, se dévoilant continuellement elle-même, est une condition méthodique et historique de la construction et de l'utilisation du matérialisme historique.

Ce n'est donc pas par hasard - et il n'en peut être autrement pour des vérités réelles concernant la société - que le matérialisme historique en tant que méthode scientifique s'est développé vers le milieu du XIXe siècle. Ce n'est pas par hasard que les vérités sociales sont toujours trouvées quand l'âme d'une époque se révèle en elles, de l'époque dans laquelle s'incarne la réalité correspondant à la méthode. Le matérialisme historique est, comme nous l'avons déjà exposé, la connaissance de soi de la société capitaliste.

Ce n'est pas non plus par hasard que l'économie politique, en tant que science autonome, n'est apparue que dans la société capitaliste. Et ce n'est pas un hasard, parce que la société capitaliste a, par son organisation économique marchande et commerciale, conféré à la vie économique un caractère spécifique, reposant sur des lois immanentes, autonome et fermé sur lui-même, tel qu'aucune société antérieure ne l'a connu. C'est pourquoi l'économie politique classique avec ses lois se rapproche tant, entre toute autre science, des sciences de la nature. Le système économique dont elle étudie l'essence et les lois, est effectivement, par son caractère, par la construction de son objectivité, extraordinairement proche de cette nature dont s'occupent la physique et les sciences de la nature. Dans cette économie politique, il s'agit de relations qui sont parfaitement indépendantes du caractère proprement humain de l'homme, de tous les anthropomorphismes - qu'ils soient de nature religieuse, éthique, esthétique ou autre ; il s'agit de relations au sein desquelles l'homme n'apparaît que comme un nombre abstrait, comme quelque chose qui peut être réduit à des nombres, à des relations numériques, au sein desquelles - selon le mot de Engels - les lois peuvent être connues, mais non dominées. Car elles se rapportent à des relations au sein desquelles - à nouveau selon les paroles de Engels - les producteurs ont perdu tout pouvoir sur leurs propres conditions de vie sociales, au sein desquelles, ces relations, par suite de la chosification, de la réification des conditions sociales de vie, sont parvenues à une parfaite autonomie, ont une vue propre, sont devenues un système autonome, clos, doué de sens en lui-même.

Aussi n'est-ce pas par hasard que la société capitaliste est justement devenue le terrain classique d'application du matérialisme historique.

Si nous considérons le matérialisme historique en tant que méthode scientifique, il peut bien entendu être appliqué aussi à des époques antérieures précédant le capitalisme. Il l'a d'ailleurs été, et ce fut pour une part un succès ; à tout le moins cela donna des résultats intéressants. Dans l'application du matérialisme historique à des époques précapitalistes se fait pourtant sentir une difficulté méthodologique très importante et essentielle qui n'apparaissait pas dans sa critique du capitalisme.

Cette difficulté a été mentionnée par Marx dans d'innombrables passages de son oeuvre ; Engels l'a ensuite exprimée tout à fait clairement dans *L'origine de la famille* ; elle réside dans la différence *structurelle* entre l'époque de la civilisation et les époques qui l'ont précédée. Engels fait très nettement ressortir qu' « aussi longtemps que la production s'effectue sur cette base, elle ne peut déborder le producteur ni engendrer face à lui des puissances étrangères et fantomatiques, comme cela est régulièrement et inévitablement le cas dans la civilisation » [1]. Car dans celle-ci « les producteurs ont perdu tout pouvoir sur l'ensemble de la production de leur milieu de vie... Les produits et la production échoient au hasard. Mais le hasard n'est que l'un des deux pôles d'un ensemble dont l'autre pôle s'appelle la nécessité ». Et Engels montre ensuite qu'à la structure sociale qui en résulte, correspond une conscience en termes de « lois naturelles ». Cette interaction dialectique du hasard et de la nécessité, qui est donc la forme idéologique classique de la prédominance de l'économie, s'intensifie au fur et à mesure que les phénomènes sociaux échappent au contrôle des hommes et deviennent autonomes.

La forme la plus pure, on peut même dire la seule forme pure de cette soumission de la société aux lois sociales naturelles, est la production capitaliste. La mission historique universelle du processus de civilisation culminant dans le capitalisme, n'est-elle pas de parvenir à dominer la nature ? Ces « lois naturelles » de la société, forces « aveugles » qui dominent l'existence des hommes (même, et à vrai dire surtout, quand a été reconnue leur « rationalité »), ont pour fonction d'accomplir la soumission de la nature aux catégories de la socialisation et l'ont effectivement accomplie au cours de l'histoire. Ce fut cependant un processus de longue haleine et riche en rechutes. Pendant sa durée, à l'époque où ces forces naturelles sociales ne s'étaient pas *encore* imposées, il fallait évidemment que les relations naturelles - aussi bien dans les « échanges organiques » entre l'homme et la nature que dans les relations sociales des hommes entre eux -aient la suprématie et puissent dominer l'être social des hommes et par suite aussi les formes sous lesquelles cet être s'exprime en pensée, en sentiment, etc., (religion, art, philosophie, etc.). « Dans toutes les formes, dit Marx, où domine la propriété foncière, la relation naturelle est encore prédominante. Dans celles où

---

1 *Cf. L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État.*

domine le capital, l'élément social, historiquement créé. l'emporte » [1]. Et Engels exprime cette idée encore plus nettement dans une lettre à Marx : « Cela prouve justement qu'à ce niveau le mode de production est moins décisif que le degré de dissolution des anciens liens du sang et de l'ancienne communauté sexuelle dans la tribu » [2]. De sorte que, d'après lui, la monogamie, par exemple, est la première forme de la famille « qui n'était pas fondée sur des conditions naturelles mais sur des conditions économiques » [3].

Il s'agit certes ici d'un processus de longue haleine dont les différentes étapes ne peuvent pas être délimitées mécaniquement mais se succèdent insensiblement. L'orientation de ce processus est pourtant claire - c'est le « recul de la barrière naturelle » [4] dans tous les domaines, d'où il suit - *e contrario* et pour notre problème actuel - que cette barrière de la nature a existé dans toutes les formes de société précapitalistes et a influencé de façon décisive l'ensemble des formes sociales d'expression des hommes. Marx et Engels l'ont exposé, pour les catégories proprement économiques, si amplement et de façon si convaincante qu'il doit suffire de renvoyer à leur oeuvre (que l'on pense par exemple au développement de la division du travail, aux formes du surtravail, aux formes de la rente foncière, etc.). Engels ajoute encore, en plusieurs passages [5], qu'il est faux de parler de droit, au sens où nous l'entendons, à des niveaux sociaux primitifs.

Cette différence de structure ressort, de manière encore plus décisive, dans les domaines que Hegel a nommés esprit absolu, par opposition aux formes de l'esprit objectif qui. façonnent les relations sociales, purement inter humaines [6]. Car ces formes (art, religion, philosophie) sont en même temps, sur des points tout à fait essentiels quoique très divers entre eux, des confrontations de l'homme et de la nature, de la nature qui l'entoure comme aussi de la nature qu'il trouve en lui. Cette distinction ne doit pas, il est vrai, être saisie mécaniquement. La nature est une catégorie sociale. Autrement dit, ce qui, à une étape

---

1 *Contribution à la critique de l'économie politique*.

2 Lettre du 8 décembre 1882.

3 *L'origine de la famille*.

4 *Kapital*, 1, 479.

5 *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*.

6 Pour éviter des malentendus, remarquons tout de suite que, premièrement, la distinction hegelienne est mentionnée comme claire délimitation de domaines, sans qu'il soit question d'appliquer sa doctrine de l'esprit (par ailleurs fort sujette à caution) ; deuxièmement, qu'il est faux, même en ce qui concerne Hegel lui-même, de mettre sous le concept d'esprit une signification psychologique ou métaphysique, Kinsi Hegel définit l'esprit comme l'unité de la conscience et de son objet, ce qui est très proche de la conception marxienne des catégories, par exemple dans *Misère de la philosophie* et dans Con*tribution à la critique de l'économie politique*. Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la *différence,* que je ne méconnais pas, mais qui réside bien ailleurs que là où on la cherche d'ordinaire.

déterminée de l'évolution sociale, passe pour la nature, les caractères de la relation entre cette nature et l'homme et la forme dans laquelle a lieu la confrontation de l'homme avec la nature, bref, ce que la nature doit représenter quant à sa forme et à son contenu, son extension et son objectivité, est toujours socialement déterminé. Or, il en résulte d'une part qu'à la question de savoir s'il existe une forme déterminée de société où soit possible une confrontation immédiate avec la nature, seul le matérialisme historique peut répondre, puisque la possibilité réelle d'une telle relation dépend de la « structure économique de la société ». D'autre part, cependant, ces relations, une fois données et sous ce mode socialement conditionné, produisent tout leur effet conformément à leurs propres lois intérieures et conservent une bien plus grande indépendance que les formations de l' « esprit objectif » à l'égard du fondement social de la vie qui a (nécessairement) été leur terrain de croissance. Celles-ci aussi peuvent, il est vrai, se maintenir très longtemps après la disparition de la base sociale à laquelle elles doivent leur existence. Mais alors elles se maintiennent toujours comme des obstacles à l'évolution et doivent être balayées par la violence, ou bien elles se plient aux nouveaux rapports économiques en changeant de fonction (l'évolution du droit fournit de nombreux exemples des deux cas). Au contraire, les formations de l' « esprit absolu » peuvent - et cela justifie jusqu'à un certain degré la terminologie hegelienne - se maintenir et conserver une valeur, une actualité constante et même une exemplarité. Autrement dit, les relations entre la genèse et la validité sont ici beaucoup plus complexes que là. C'est ainsi que Marx, reconnaissant clairement ce problème, écrit : « Toutefois la difficulté ne consiste pas à comprendre que l'art et l'épopée grecs sont liés à certaines formes d'évolution sociale, La difficulté consiste à comprendre pourquoi ils nous procurent encore une jouissance esthétique et valent encore, sous un certain rapport, comme norme et modèle inégalables » [1].

Cette valeur stable de l'art, son essence entièrement suprahistorique et supra-sociale en apparence, reposent cependant sur le fait qu'en lui se déroule, avant tout, une confrontation de l'homme avec la nature. Son orientation formatrice va si loin que même les relations sociales des hommes entre eux, façonnées par lui, sont retransformées en une sorte de « nature ». Et si - comme cela a été souligné - ces relations naturelles aussi sont socialement conditionnées, si, en conséquence, elles changent avec la transformation de la société, elles ont cependant à leur fondement des connexions qui portent en elles-mêmes, face au changement ininterrompu des formes purement sociales, l'apparence subjectivement justifiée d'une « éternité » [2], puisqu'elles sont capables de survivre à des modifications multiples et même très profondes des formes sociales, puisque leur bouleversement exige (parfois) des transformations sociales encore plus profondes et séparant l'une de l'autre des époques entières.

Il s'agit donc, semble-t-il, d'une différence simplement quantitative entre des relations immédiates et des relations médiates avec la nature, ou plutôt entre des influences

---

1 *Contribution à la critique de l'économie politique,* Appendice.

2 Cf. sur le travail comme créateur de valeur d'usage, *Kapital*, I, 9

immédiates et des influences médiates de la « structure économique » sur les diverses formations sociales. Cependant, ce n'est que dans la perspective du capitalisme que ces différences quantitatives sont des approximations simplement quantitatives par rapport à son système d'organisation sociale. Du point de vue d'une connaissance portant sur les *caractères réels* des sociétés précapitalistes, ces gradations quantitatives sont des différences qualitatives qui se manifestent, sur le plan de la connaissance, par la domination de systèmes de catégories entièrement différents, par les fonctions entièrement différentes des domaines partiels particuliers dans le cadre d'ensemble de la société. Même sur le plan purement économique il en résulte des systèmes de lois qualitativement *nouveaux*. Et il en est ainsi non seulement en ce sens que les lois se modifient selon la diversité des matières auxquelles elles sont appliquées, mais en ce sens aussi que, dans les différents milieux sociaux, règnent différents systèmes de lois, que la valeur d'un type déterminé de loi est liée à des conditions sociales tout à fait déterminées. Que l'on compare seulement les conditions de l'échange des marchandises à leur valeur avec les conditions de leur échange à leur prix de production, et l'on aura une 'vue claire de cette transformation des lois, même au sens purement économique [1]. Il va de soi, d'ailleurs, qu'une société reposant sur le pur trafic marchand est déjà, d'une part, une forme se rapprochant du type capitaliste et révèle quand même d'autre part, une structure qualitativement différente de celui-ci. Ces différences qualitatives s'accroissent en proportion de l'influence dominante exercée par la relation naturelle, selon le genre de la société considérée (ou, à l'intérieur d'une société déterminée, selon une forme déterminée, l'art par exemple). Aussi longtemps que, dans le cadre d'une étroite corrélation avec le genre de division du travail, les liens de l'artisanat (production de biens de consommation de la vie quotidienne, tels que meubles, vêtements, mais aussi construction de maisons, etc.) et de l'art au sens étroit sont très profonds, aussi longtemps qu'il n'est pas possible de tracer, même sur le plan des concepts esthétiques, une frontière entre eux (comme, par exemple, dans l'art dit populaire), les tendances évolutives de l'artisanat - souvent figé depuis des siècles dans ses techniques et son organisation - en direction de l'art se développant selon ses lois propres, sont qualitativement différentes de celles qui existent au sein du capitalisme où la production des biens se trouve « d'elle-même », et sur un plan purement économique, en évolution ininterrompue, révolutionnaire. Il est clair que, dans le premier cas, l'influence positive de l'art sur la production artisanale doit nécessairement être une influence tout à fait décisive (passage de l'architecture romane à l'architecture gothique), tandis que, dans le second cas, la marge laissée à l'évolution de l'art est beaucoup plus étroite; il ne peut exercer aucune influence déterminante sur la production des biens de consommation, et même la possibilité ou l'impossibilité pour lui de subsister est déterminée par des motifs de technique de la production purement économiques et conditionnés par l'économie (architecture moderne).

Ce qui a été esquissé au sujet de l'art s'applique aussi - avec d'importantes modifications évidemment - à la religion. Engels fait ressortir très fortement la différence entre les deux périodes [2]. Simplement, la religion n'exprime jamais la relation de l'homme à la nature avec

---

1 Cf. par exemple *Kapital*, III, I, 156.

2 *Anti-Dühring*.

une pureté aussi grande que l'art, et les fonctions sociales pratiques jouent dans celle-ci un rôle beaucoup plus immédiat. Mais la diversité des fonctions sociales de la religion, la différence qualitative entre les systèmes de lois réglant son rôle historique dans une formation sociale théocratique de l'Orient et dans une « religion d'État » de l'Europe occidentale capitaliste, saute quand même aux yeux, sans plus de commentaires. C'est pourquoi la philosophie de Hegel s'est trouvée placée, Uns la question des liens entre l'État et la religion (ou entre la société et la religion), devant les problèmes les plus difficiles et pour elle les plus insolubles, car elle a entrepris, à la croisée de deux époques, une systématisation affrontant déjà les problèmes d'Lin monde en voie de capitalisation, mais se développant cependant dans un milieu où, selon les paroles de Marx, on ne pouvait parler « ni d'états, ni de classes, mais tout au plus d'états passés et de classes à naître » [1].

Car le « recul des barrières de la nature » commençait déjà à tout ramener à un niveau purement social, au niveau des relations réifiées du capitalisme, sans que fût encore possible une claire compréhension de ces connexions. Il était en effet impossible, au niveau alors atteint par la connaissance, d'apercevoir derrière les deux concepts de nature produits par l'évolution économique capitaliste, celui de la nature comme « ensemble des lois naturelles » (nature de la science mathématique moderne de la nature) et celui de la nature comme état d'âme, comme modèle proposé à l'homme « corrompu » par la société (nature de Rousseau et de l'éthique kantienne), leur unité sociale, la société capitaliste, avec la dissolution qu'elle opère de toutes les relations purement naturelles. C'est dans la mesure précise où le capitalisme a opéré, à proprement parler, la socialisation de toutes les relations, qu'une connaissance de soi vraie et concrète de l'homme *comme être social* est devenue possible. Non seulement en ce sens que la science antérieure n'aurait pas été assez avancée pour pouvoir connaître cette situation déjà donnée antérieurement ; il est clair, par exemple, que l'astronomie copernicienne était juste même avant Copernic et n'avait simplement pas encore été reconnue. Car le manque d'une telle connaissance de soi par la société n'est lui-même que le reflet, dans la pensée, du fait que la socialisation économique objective ne s'est pas encore imposée dans ce sens et que je cordon ombilical entre l'homme et la nature n'a pas encore été coupé complètement par le processus de civilisation. Toute connaissance historique est une connaissance de soi. Le passé ne devient transparent que lorsque peut s'opérer de façon convenable une autocritique du présent, « dès que son autocritique existe jusqu'à un certain degré, pour ainsi dire puissance *(dynamei)* » [2]. Jusque là, le passé doit nécessairement, soit être identifié naïvement aux formes structurelles du présent, soit être laissé hors de toute compréhension, comme totalement étranger, comme absurde et barbare. Aussi peut-on comprendre pourquoi la voie de la connaissance des sociétés précapitalistes à structure non réifiée n'a été trouvée que lorsque le matérialisme historique eut compris la réification de toutes les relations sociales de l'homme, non pas seulement comme un produit du capitalisme, mais en même temps comme un phénomène historique et passager. (La

---

1 Saint Max, dans *L'idéologie allemande*.

2 Cf. Contribution à la critique de l'économie politique, Appendice.

connexion entre l'étude scientifique de la société primitive et le marxisme n'est nullement un effet du hasard.) Car c'est seulement maintenant, alors que s'ouvre la perspective de reconquérir des relations non réifiées d'homme à homme et de l'homme à la nature; qu'il est devenu possible de découvrir dans les formations précapitalistes primitives les moments dans lesquels ces formes étaient présentes - quoiqu'avec des relations fonctionnelles tout autres - et de les comprendre désormais dans leur essence et leur existence propres, sans leur faire violence en leur appliquant mécaniquement les catégories de la société capitaliste.

Ce n'était donc pas une erreur d'appliquer rigidement et inconditionnellement à l'histoire du XIXe siècle le matérialisme historique sous sa forme classique. Car, dans l'histoire de ce siècle, toutes les forces qui ont agi sur la société ont, en fait, agi purement comme formes d'apparition de Y « esprit objectif ». Mais dans les sociétés précapitalistes, il n'en est pas tout à fait ainsi. La vie économique ne s'y posait pas encore elle-même comme son propre but, n'était pas encore fermée sur elle-même et souveraine d'elle-même, n'avait pas encore cette immanence qu'elle a atteinte dans la société capitaliste. Il s'en suit que le matérialisme historique ne peut être appliqué de manière identique aux formations précapitalistes et à celles de l'évolution capitaliste. Il faut ici des analyses beaucoup plus complexes et beaucoup plus subtiles pour montrer, d'une part, quel rôle ont joué, parmi les forces mouvant la société, les forces *purement* économiques, si tant est qu'il y en avait alors de « pures » au sens étroit, et pour démontrer, d'autre part, comment ces forces économiques agissaient sur les autres formations de la société. C'est la raison pour laquelle le matérialisme historique doit être appliqué aux anciennes sociétés avec beaucoup plus de précautions qu'aux transformations sociales du XIXe siècle. Tandis que le XIXe siècle n'a pu conquérir sa connaissance de soi qu'à travers le matérialisme historique, les études matérialistes-historiques sur les anciennes sociétés, par exemple sur l'histoire de la chrétienté primitive ou de l'ancien Orient, du genre de celles entreprises par Kautsky, se montrent, quand on les mesure aux possibilités actuelles de la science, comme insuffisamment subtiles, comme des analyses qui n'épuisent pas, ou pas totalement, le contenu effectif de la question traitée. C'est ainsi, également, que le matérialisme historique - a remporté ses plus grands succès dans l'analyse des formations de la société, du droit et des formations situées au même niveau, par exemple celle de la stratégie, etc. Les analyses de Mehring - que l'on pense seulement à la *Légende de Lessing* - *sont* profondes et subtiles quand elles, s'attachent à l'organisation militaire et étatique de Frédéric le Grand ou de Napoléon ; elles deviennent beaucoup moins décisives et exhaustives dès qu'elles se tournent vers les formations littéraires, scientifiques et religieuses de la même époque.

Le marxisme vulgaire a entièrement négligé cette différence. Son utilisation du matérialisme historique est tombée dans l'erreur reprochée par Marx à l'économie vulgaire : il a pris des catégories simplement historiques, des catégories de la société capitaliste, pour des catégories éternelles.

Or, ce n'était là, en ce qui concerne l'étude du passé, qu'une erreur scientifique et, grâce aux circonstances qui faisaient du matérialisme historique un moyen de lutte dans la lutte des

classes et non simplement un instrument de connaissance scientifique, elle n'a pas eu de conséquences à longue portée. En fin de compte, les livres d'un Mehring ou d'un Kautsky (même si nous constatons quelques lacunes scientifiques chez Mehring ou tenons quelques uns des écrits historiques de Kautsky pour critiquables) se sont acquis des mérites inoubliables dans le réveil de la conscience de classe du prolétariat ; ils ont, comme instruments de la lutte de classes, comme force d'impulsion, apporté à leurs auteurs une gloire impérissable qui équilibrera largement, même dans le jugement des générations futures, les défauts scientifiques dont ils sont entachés.

Mais cette attitude du marxisme vulgaire envers l'histoire a aussi influencé de façon décisive le mode d'action des partis ouvriers, leur théorie et leur tactique politiques. La question à propos de laquelle cette rupture avec le marxisme vulgaire s'exprime le plus clairement est celle de la violence et de son rôle dans le combat de la révolution prolétarienne pour conquérir et conserver le pouvoir. Ce n'est certes pas la première fois que développement. organique et application mécanique du matérialisme historique s'opposent ; que l'on pense par exemple aux débats sur l'impérialisme, phase nouvelle et déterminée de l'évolution capitaliste ou simple épisode dans cette évolution. Les débats sur le problème de la violence ont fait ressortir pourtant de façon aiguë - quoique à bien des égards inconsciente évidemment - l'aspect méthodologique de cette opposition.

L'économisme du marxisme vulgaire conteste en effet l'importance de la violence dans le passage d'un ordre de production économique à un autre. Il invoque les « lois naturelles » auxquelles se conforme l'évolution économique qui accomplit ce passage en vertu de sa propre puissance, sans adjonction de la violence brutale et « extérieure à l'économie ». À cette occasion, on cite presque toujours la phrase bien connue de Marx : « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir ; et des conditions de production supérieures ne s'instaurent jamais avant que leurs possibilités matérielles d'existence ne soient écloses au sein de l'ancienne société » [1]. On oublie à dessein naturellement - d'ajouter à ces paroles l'explication par laquelle Marx a défini l'instant historique de cette « période de maturation » : « De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif C'est la classe révolutionnaire elle-même. L'organisation des éléments révolutionnaires comme classe suppose l'existence de toutes les forces productives qui pouvaient s'engendrer dans le sein de la société ancienne » [2].

Ces phrases, déjà, montrent clairement qu'en parlant de la « maturité » des rapports de production quant au passage d'une forme de production à une autre, Marx entend tout autre chose que ne le fait le marxisme vulgaire. Car, l'organisation des éléments révolutionnaires

---

1 Cf. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Préface.

2 Misère de la philosophie, éd. Costes, p. 210 (souligné par G. L.)

en classe, et ce, non seulement « vis-à-vis du capital », mais aussi « pour elle-même » [1], la métamorphose de la simple force productive en levier du bouleversement social, ne sont pas seulement un problème de conscience de classe et d'efficacité pratique de l'action consciente, mais en même temps le début de l'abolition des pures « lois naturelles » de l'économisme. Cela signifie que « le plus grand pouvoir productif » se trouve en rébellion contre le système de production auquel il est incorporé. Une situation a surgi qui ne peut être résolue que par la violence.

Ce n'est pas ici le lieu de donner, fût-ce à titre indicatif, une théorie de la violence et de son rôle dans l'histoire, ni de démontrer que la séparation conceptuelle radicale entre la violence et l'économie est une abstraction intenable, que pas une seule relation économique n'est pensable sans être liée à la violence latente ou ouvertement agissante. Il ne faut pas oublier par exemple que, d'après Marx [2], même aux époques « normales », seule la marge de détermination du rapport profit-salaire est soumise à des conditions purement et objectivement économiques. « La détermination de leur niveau réel n'est obtenue que par la lutte constante entre capital et travail. » Il est clair que l'issue possible de cette lutte est, à son tour, largement soumise à des conditions économiques, mais ces conditions sont sujettes à de grandes variations ayant trait à leurs moments « subjectifs », inséparables des questions de « violence » (organisation des ouvriers, par exemple, etc.). La séparation conceptuelle radicale et mécanique entre violence et économie n'a pu se produire que parce que, d'une part, l'apparence fétichiste de pure objectivité dans les relations économiques a caché leur caractère de relations entre hommes et les a transformées en une seconde nature environnant les hommes de ses lois fatales ; et parce que, d'autre part, la forme juridique -également fétichiste - de la violence organisée fait oublier sa présence latente et potentielle dans et derrière toute relation économique, parce que des distinctions comme celle entre droit et violence, entre ordre et insurrection, entre violence légale et violence illégale, repoussent à l'arrière plan le fond de violence commun à toutes les institutions des sociétés de classe. (Car, les « échanges organiques » que les hommes de la société primitive ont avec la nature sont aussi peu économiques au sens étroit, que les relations des hommes de ce temps entre eux ont en elles-mêmes un caractère juridique.)

Certes, il y a une différence entre le « droit » et la violence, entre la violence latente et la violence aiguë; il ne faut cependant pas la saisir comme relevant de la philosophie du droit, de l'éthique ou de la métaphysique, mais simplement comme la distinction sociale et historique entre des sociétés où un ordre de production s'est déjà si complètement imposé qu'il fonctionne, (en règle générale) sans conflit et sans problème, en vertu de ses propres lois, et des sociétés où, par suite de la concurrence entre divers modes de production ou par suite de la stabilisation (toujours relative) encore insuffisante de la part revenant aux diverses classes au sein d'un système de production, l'utilisation de la violence brutale et « extérieure à l'économie » doit nécessairement constituer la règle générale. Cette stabilisation revêt dans les sociétés non capitalistes une forme conservatrice et s'exprime idéologiquement comme

---

1 Ibid, p. 209.

2 Salaires, prix et profits.

domination de la tradition, de l'ordre « voulu par dieu », etc. Ce n'est qu'avec le capitalisme, où la stabilisation signifie la domination stable de la bourgeoisie au sein d'un processus économique ininterrompu et mû par un dynamisme révolutionnaire, que cette stabilisation acquiert la forme du règne, « conforme aux lois naturelles», des « lois d'airain éternelles » de l'économie politique. Et comme toute société a tendance a projeter dans le passé, de façon « mythologisante », la structure de son propre ordre de production, le passé apparaît aussi - et encore plus l'avenir - comme également déterminé et dominé par de telles lois. On oublie que la naissance, la consolidation de cet ordre de production, ont été le fruit de la violence « extérieure à l'économie » la plus brutale, la plus grossière et la plus directe. «Tantae molis erat, s'écrie Marx à la fin de sa description de l'histoire de l'évolution capitaliste, pour accoucher les « lois naturelles éternelles » du mode de production capitaliste » [1].

Il est clair, cependant, que l'issue de la lutte entre les systèmes concurrents de production dépend - à l'échelle de l'histoire mondiale - de la supériorité économique et sociale de l'un des systèmes ; toutefois, cette supériorité ne coïncide pas nécessairement avec sa supériorité dans les techniques de production. Nous savons déjà que la supériorité économique se déploie en général en une série de mesures violentes, et il va de soi que l'efficacité de ces mesures violentes dépend de l'actualité - historique et universelle - et de la vocation à conduire plus loin la société, inhérentes à la classe qui manifeste ainsi sa supériorité. Il faut se demander cependant comment peut se comprendre socialement cette situation où des systèmes de production sont concurrents. Autrement dit, dans quelle mesure une telle société peut-elle être saisie comme une société formant une unité, au sens marxiste, alors qu'il lui manque le fondement objectif de cette unité, l'unité de la « structure économique » ? Il est évident qu'il s'agit ici de cas limites. Il y a rarement eu, certes, des sociétés à structure tout à fait unifiée, homogène (le capitalisme ne l'a jamais été et ne peut, d'après Rosa Luxembourg, jamais le devenir). Dans toute société, en conséquence, le système de production dominant imprime sa marque aux systèmes qui lui sont subordonnés et modifie de façon décisive leur structure économique propre. Que l'on pense à l'absorption du travail « industriel » dans la rente foncière à l'époque de l'économie naturelle prédominante et à la domination des formes économiques du travail « industriel » par elle [2] ; que l'on pense d'autre part aux formes que revêt l'agriculture pendant le plein essor du capitalisme. Mais dans les époques de transition proprement dites, la société n'est dominée par aucun des systèmes de production ; l'issue de leur lutte reste incertaine, aucun n'a encore réussi à imposer sa structure économique à la société et à mettre la société en marche dans cette direction - au moins quant à la tendance. Dans de telles situations, il est bien entendu impossible de parler d'un quelconque système de lois économiques qui dominerait toute la société : l'ancien ordre de production a déjà perdu sa puissance sur la société comme totalité et le nouvel ordre ne l'a pas encore conquise. On est en présence d'un état de lutte aiguë pour le pouvoir ou d'équilibre latent des forces, état dans lequel des lois de l'économie sont pour ainsi dire « suspendues » ; l'ancienne loi n'est plus valable et la nouvelle n'est pas encore valable de façon générale. A ma connaissance, la théorie du matérialisme historique n'a pas encore attaqué ce problème sous son aspect

---

1 Kapital, I, 725.

2 *Kapital*, III, II, 319.

économique. Cette question n'a nullement échappé à l'attention des fondateurs du matérialisme historique, comme le montre en toute clarté la théorie de l'État chez Engels. Engels constate que l'État est « en règle générale l'État de la classe la plus puissante, économiquement dominante ». « Exceptionnellement, cependant, surviennent des périodes où les classes en lutte se maintiennent entre elles si près de l'équilibre que la violence étatique acquiert comme médiateur (apparent) une certaine autonomie par rapport aux deux classes. Ainsi la monarchie absolue des XVIIe et XVIIIe siècles qui maintient la balance égale entre la noblesse et la bourgeoisie, etc. » [1].

Il ne faut toutefois pas oublier que le passage du capitalisme au socialisme a une structure économique différente, dans son principe, du passage du féodalisme au capitalisme. Les systèmes de production concurrents n'interviennent pas comme des systèmes déjà devenus autonomes et juxtaposés (comme le montrent les débuts du capitalisme au sein de l'ordre de production féodal), leur concurrence se manifeste comme contradiction insoluble à l'intérieur du système capitaliste, comme crise. Cette structure introduit des antagonismes dans la production capitaliste dès ses débuts. Et à cet antagonisme, en vertu duquel le capital se manifeste dans les crises comme obstacle à la production, même « de façon purement économique, c'est-à-dire du point de vue de la bourgeoisie » [2], rien n'est changé par le fait que les crises du passé ont trouvé une solution au sein du capitalisme. Une crise générale est toujours un moment de suspension - relative - du système de lois immanentes de l'évolution capitaliste ; simplement, la classe des capitalistes a toujours été capable, dans le passé, de mettre à nouveau la production en marche dans le sens du capitalisme. Nous ne pouvons ici rechercher comment et dans quelle mesure les moyens employés par cette classe n'ont. pas été la continuation en ligne droite des lois de la production « normale », ni dans quelle mesure des forces conscientes d'organisation, des facteurs « extérieurs à l'économie », des disponibilités de la base non capitaliste, autrement dit les possibilités d'extension de la production capitaliste, etc., y ont joué un rôle [3]. Il faut seulement constater que, pour pouvoir expliquer la crise, il est nécessaire - comme l'ont déjà montré les débats de Sismondi avec Ricardo et son école - de dépasser les lois immanentes du capitalisme ; autrement dit, une théorie économique qui prouve la nécessité des crises doit en même temps renvoyer au-delà du capitalisme. La « solution » de la crise non plus ne peut jamais être la continuation immanente, « conforme aux lois » et en ligne droite, de la situation d'avant la crise, mais constitue une nouvelle ligne d'évolution qui entraîne à son tour dans une nouvelle crise, etc. Marx formule cette corrélation sans aucune équivoque : « Ce processus mènerait bientôt la

---

1 *L'origine de la famille* (souligné par G. L.).

2 Kapital, III, I, 242.

3 Cf. par exemple l'attitude des capitalistes anglais dans les questions des crises, du chômage et de l'émigration, Kapital, I, 536. Ces indications rejoignent en partie les remarques pleines d'intelligence faites par Boukharine sur l' « équilibre » comme postulat méthodologique, in L'économie de la période de transition. Ce n'est malheureusement pas le lieu de discuter les idées de Boukharine.

production capitaliste à l'effondrement, si des tendances contraires n'agissaient pas constamment dans un sens à nouveau décentralisateur, à côté de la force centripète » [1].

Chaque crise est donc un point mort de l'évolution du capitalisme, conformément à ses lois, mais ce point mort ne peut être vu comme un moment nécessaire de la production capitaliste que du poste d'observation du prolétariat. Les différences, les gradations et l'intensification des crises, la signification dynamique de ces points d'interruption, le poids des forces qui sont nécessaires pour remettre l'économie en marche, tout cela aussi ne peut être connu du point de vue de l'économie bourgeoise (immanente), mais seulement du point de vue du matérialisme historique. Car il devient clair que l'accent décisif doit être mis sur cette question : « le plus grand pouvoir productif » de l'ordre de production capitaliste, le prolétariat, fait-il l'expérience de la crise comme simple objet ou comme sujet de la décision ? La crise est toujours conditionnée de façon décisive pour les « rapports de distribution antagoniques », par la contradiction entre le fleuve du capital qui continue à couler « conformément à la puissance qu'il possède déjà » et « la base étroite sur laquelle reposent les rapports de consommation » [2], c'est-à-dire par l'existence économique objective da prolétariat. Mais, de ce côté, de l'antagonisme n'apparaît pas ouvertement dans les crises du capitalisme montant, a cause du « manque de maturité » du prolétariat, à cause de son incapacité à participer au processus de production autrement que comme « pouvoir productif » incorporé et soumis sans résistance aux « lois » de l'économie. Ainsi peut naître l'illusion que les « lois de l'économie » ont permis de sortir de la crise comme elles y ont conduit, alors qu'en réalité il a simplement été possible à la classe des capitalistes - par suite de la passivité du prolétariat - de surmonter le point mort et de remettre la machine en mouvement. La différence qualitative entre la « dernière » crise, la crise décisive du capitalisme (qui peut être, cela va de soi, une époque entière de crises particulières se succédant les unes aux autres), et les crises antérieures ne réside donc pas dans une simple métamorphose de leur extension et de leur profondeur, bref de leur quantité en qualité. Ou plutôt, cette métamorphose se manifeste en ceci, que le prolétariat cesse d'être simple objet de la crise et que se déploie ouvertement l'antagonisme inhérent à la production capitaliste qui impliquait déjà, de par son concept, la lutte de, l'ordre de production bourgeois et de l'ordre de production prolétarien, la contradiction entre les forces productives socialisées et leurs formes anarchiques et individuelles. L'organisation du prolétariat, dont le but avait toujours été « de briser les conséquences, ruineuses pour lui, de cette loi naturelle de la production capitaliste » [3], quitte le stade de la négativité ou de l'activité purement inhibitrice, affaiblissante et retardatrice, pour passer au stade de l'action. Alors seulement la structure de la crise a changé de manière décisive, qualitativement. Ces mesures, par lesquelles la bourgeoisie s'efforce de surmonter le point mort de la crise et qui, abstraitement (c'est-à-dire

---

1 Kapital, III, I, 228.

2 Kapital, III, I, 226-27.

3 Kapital, I, 605.

si l'on omet l'intervention du prolétariat), sont aujourd'hui encore à sa disposition, tout comme lors des crises antérieures, deviennent un champ de bataille pour la guerre ouverte entre les classes. La violence devient la puissance économique décisive de la situation.

Il apparaît donc à nouveau que ces « lois éternelles de la nature » ne sont valables que pour une époque déterminée de l'évolution ; non seulement elles sont la forme sous laquelle se manifeste la conformité de l'évolution sociale à des lois, pour un type sociologique déterminé (celui de la prédominance économique déjà incontestée d'une classe), mais encore, à l'intérieur de ce type, elles ne le sont que pour la forme spécifique de domination du capitalisme. Comme cependant - et l'on l'a déjà montré - le lien entre le matérialisme historique et la société capitaliste n'est pas l'effet du hasard, il est compréhensible que cette structure capitaliste soit apparue aussi, pour la conception matérialiste et historique de l'ensemble de l'histoire, comme la structure modèle, normale, classique et canonique. Nous avons, il est vrai, donné des exemples qui montrent clairement combien Marx et Engels étaient prudents dans leur appréciation des structures spécifiques de sociétés passées, non capitalistes, et de leurs lois spécifiques d'évolution. Pourtant, la liaison intime entre ces deux moments a influencé si fortement Engels lui-même [1] que, dans son exposé de la dissolution des sociétés de gentes par exemple, il met en avant l'exemple d'Athènes comme « modèle particulièrement typique », parce que la dissolution « a lieu de façon tout à fait pure, sans intervention de violence interne ou externe », ce qui n'est probablement pas tout à fait exact pour Athènes et n'est sûrement pas typique du passage à cette étape de l'évolution.

Or le marxisme vulgaire a concentré sa théorie précisément sur ce point : il nie la signification de la violence comme « puissance économique ». La sous-estimation théorique de la signification de la violence dans l'histoire, l'élimination de son rôle dans l'histoire du passé est, pour le marxisme vulgaire, la préparation théorique à la tactique opportuniste. Élever les lois spécifiques de l'évolution de la société capitaliste au rang de lois générales, telle est l'infrastructure de son entreprise qui vise à rendre pratiquement éternelle l'existence de la société capitaliste.

Car, poursuivre une évolution conséquente et en droite ligne dans ce sens, exiger que le socialisme se réalise sans violence « extérieure à l'économie », grâce aux lois immanentes de l'évolution économique, revient pratiquement à maintenir éternellement la société capitaliste. La société féodale non plus n'a pas fait sortir d'elle-même le capitalisme par une évolution organique. Elle a simplement mis « au monde les moyens matériels de son propre anéantissement » [2]. Elle a libéré « au sein de la société, des forces et des passions » « qui se sentaient enchaînées par elle ». Et ces forces ont, dans une évolution qui englobe « une série de méthodes violentes », posé les fondements du capitalisme. Ce n'est qu'une fois cette transition accomplie que la légalité économique du capitalisme entre en vigueur.

---

1 *L'origine de la famille.*

2 Kapital, I, 727.

Ce ne serait pas historique, et ce serait extrêmement naïf, d'attendre plus de la société capitaliste pour le prolétariat qui prend sa relève, que n'en a accompli le féodalisme pour cette société elle-même. Le problème du moment où la situation est mûre pour le passage à une nouvelle société a été déjà mentionné. Ce qui est important, méthodologiquement, dans cette théorie de la « maturité », c'est qu'elle voudrait voir le socialisme atteint sans intervention active du prolétariat, présentant en cela un pendant tardif de Proudhon qui, lui aussi, après le Manifeste communiste voulait l'ordre existant « sans le prolétariat ». Cette théorie fait encore un pas de plus quand elle rejette la signification de la violence au nom de l' « évolution organique », en oubliant à nouveau que toute l' « évolution organique » est simplement l'expression théorique du capitalisme parvenu à son plein développement, la propre mythologie historique du capitalisme, et que l'histoire réelle de sa naissance suit. une direction tout autre. « Ces méthodes, dit Marx, reposent en partie sur la violence la plus brutale, le système colonial par exemple. Mais toutes se servent du pouvoir étatique, violence concentrée et organisée de la société, pour activer comme dans une serre le processus de transformation du mode de production féodal en mode de production capitaliste et abréger les transitions » [1].

Même au cas, par conséquent, où la fonction de la violence dans le passage de la société capitaliste à la société prolétarienne, serait exactement la même que dans le passage du féodalisme au capitalisme, l'évolution réelle nous enseigne que le caractère « inorganique », « violent », « de culture en serre », que revêt ce passage ne prouve absolument rien contre l'actualité historique, contre la nécessité et la « santé » de la nouvelle société ainsi surgie. La question prend pourtant un tout autre aspect quand nous regardons de plus près le rôle et la fonction qu'a la violence dans ce passage, qui signifie quelque chose de nouveau, qualitativement et dans son principe, par rapport aux passages antérieurs. Nous le répétons, l'importance décisive de la violence comme « puissance économique » devient toujours actuelle dans les passages d'un ordre de production à un autre ; ou, en termes sociologiques, dans les époques où des systèmes de production différents et concurrents coexistent. Les caractères des systèmes de production luttant entre eux exerceront cependant une influence déterminante sur le genre et la fonction de la violence comme « puissance économique » dans la période de transition. A l'origine dit capitalisme, il s'est agi de la lutte d'un système statique contre un système dynamique, d'un système « naturel » contre un système visant la pure socialisation, d'un système basé sur un ordre territorialement limité contre un système basé sur Il anarchie (illimitée par tendance). Au contraire, il s'agit, on le sait, dans la production prolétarienne, avant tout de la lutte du système économique ordonné contre le système anarchique [2]. Et, de même que les systèmes de production déterminent l'essence des classes, de même les contradictions qui en surgissent déterminent le genre de la violence nécessaire à la transformation. « Car, comme le dit Hegel, les armes ne sont rien d'autre que l'essence des combattants eux-mêmes ».

---

1 Kapital I, 716 (souligné par G. L).

2 Dans cette mise en parallèle, le capitalisme impérialiste apparaît nécessairement aussi comme anarchique.

Ici l'opposition dépasse les controverses entre marxisme authentique et marxisme vulgarisé au sein de la critique de la société capitaliste. En réalité, il s'agit d'aller, dans l'esprit de la méthode dialectique, au-delà des résultats fournis jusqu'ici par le matérialisme historique ; il s'agit d'appliquer le matérialisme historique à un domaine auquel, conformément à son essence comme méthode historique, il ne pouvait pas encore être appliqué, avec toutes les modifications qu'un matériel nouveau - qualitativement et dans son principe - doit impliquer pour toute méthode qui ne schématise pas, au premier chef donc pour la dialectique. Certes, le regard de Marx et de Engels portait loin et a largement anticipé en ce domaine, non seulement en ce qui concerne les phases prévisibles de ce processus (dans la *Critique du programme de Gotha*), mais encore méthodologiquement. Le « saut du règne de la nécessité dans le règne de la liberté », l'achèvement de la « préhistoire de l'humanité », ne furent nullement, pour Marx et Engels, des perspectives belles, mais abstraites et vides, avec lesquelles la critique du présent s'achève de façon décorative et impressionnante sans que cela engage à rien sur le plan méthodologique ; ils ont été au contraire la claire et consciente anticipation en pensée surie processus évolutif correctement connu, anticipation dont les conséquences méthodologiques vont très loin dans la conception des problèmes actuels. « Les hommes font eux-mêmes leur histoire, dit Engels, mais jusqu'à maintenant sans volonté d'ensemble et sans plan d'ensemble » [1]. Et Marx emploie, dans plus d'un passage du Capital, cette structure anticipée en pensée, d'une part pour jeter à partir de là une lumière plus vive sur le présent, d'autre part pour faire ressortir plus clairement et plus pleinement, par ce contraste, cette essence qualitativement nouvelle de l'avenir qui s'approche. Le caractère, pour nous décisif, de ce contraste [2], c'est que « dans la société capitaliste..., la compréhension sociale ne s'impose jamais qu'après coup » pour des phénomènes pour lesquels il suffirait de supprimer le voile capitaliste et réifié, de les réduire aux véritables relations réelles qui sont à leur fondement, pour lesquels il suffirait d'une simple prévision. Car, comme le dit le Manifeste communiste, « dans la société bourgeoise le passé règne sur le présent, dans la société communiste, le présent règne sur le passé ». Et cette opposition abrupte et infranchissable ne peut pas être atténuée par la « découverte ». dans le capitalisme, de certaines « tendances » qui paraissent rendre possible un « passage organique » de l'un à l'autre. Cette opposition est liée indissolublement à l'essence de la production capitaliste. Le passé qui règne sur le présent, la conscience après coup, dans laquelle s'exprime cette sorte de domination, ne sont que l'expression en pensée de la situation économique fondamentale de la société capitaliste, mais seulement de la société capitaliste : c'est l'expression réifiée de la possibilité, inhérente aux rapports fondés sur le capital, de se renouveler et de s'étendre dans un contact constant avec le travail vivant.

Il est cependant clair « que le commandement exercé par les produits du travail passé sur le sur-travail vivant ne peut durer qu'aussi longtemps que durent les rapports fondés sur le

---

1 Lettre à H. Starkenberg (souligné par G. L.).

2 Kapital, II, 287-88.

capital ; rapports sociaux déterminés dans lesquels le travail passé fait face, de façon autonome et toute puissante, au travail vivant » [1].

La signification sociale de la dictature du prolétariat, la socialisation, réside avant tout dans le fait que ce commandement est arraché aux capitalistes. Or, par là même, pour le prolétariat - considéré comme classe - son propre travail cesse objectivement de lui faire face de façon autonome et objectivée. En prenant lui-même le commandement tant du travail déjà objectivé que du travail s'effectuant actuellement, le prolétariat abolit cette opposition pratiquement et objectivement et avec elle l'opposition, qui y correspond dans la société capitaliste, entre le passé et le présent dont les relations doivent ainsi nécessairement changer de structure. Aussi laborieux que puissent être et le processus objectif de socialisation et l'élévation au niveau de la conscience de la relation interne modifiée entre le travail et ses formes objectives (la relation du présent au passé), le tournant décisif s'est produit avec la dictature du prolétariat. C'est un tournant auquel ne peuvent conduire dans la société bourgeoise, aucune « socialisation » à valeur « d'expérience », aucune « économie planifiée », etc. Celles-ci ne sont - dans le meilleur des cas - que des concentrations organisationnelles à l'intérieur du système capitaliste, qui ne font subir aucune modification à la cohésion fondamentale de la structure économique, à la relation fondamentale de la conscience de classe prolétarienne avec la totalité du processus de production, tandis que la plus modeste ou la plus « chaotique » socialisation qui s'empare de la propriété, qui s'empare du pouvoir, bouleverse précisément cette structure et fait ainsi faire un bond objectif et sérieux à l'évolution. L'économisme des marxistes vulgaires oublie constamment, en effet, quand il tente d'éliminer ce bond par des transitions progressives, que les rapports fondés sur le capital ne sont pas des rapports portant simplement sur les techniques de la production, des rapports « purement » économiques (au sens de l'économie bourgeoise), mais des rapports économiques et sociaux au vrai sens du mot. Il ne voit pas que « le processus de production capitaliste, considéré dans sa cohésion, ou comme processus de reproduction, ne produit pas seulement des marchandises et de - la plus-value, il produit et reproduit les rapports mêmes fondés sur le capital, d'un côté le capitaliste, de l'autre le salarié » [2] ; de sorte que le changement de l'évolution sociale n'est possible que d'une manière qui empêche cette auto-reproduction des rapports fondés sur le capital, qui donne à l'autoreproduction de la société une direction autre, une direction nouvelle. La nouveauté fondamentale de cette structure n'est pas le moins du monde modifiée par le fait qui l'impossibilité économique de socialiser la petite entreprise provoque « sans interruption, chaque jour, à chaque heure, à une échelle élémentaire et à une échelle de masse » [3], la reproduction réitérée du capitalisme et de la bourgeoisie. Le processus en devient, bien entendu, beaucoup plus compliqué, et la coexistence des deux structures sociales prend un caractère plus aigu, mais la signification sociale de la socialisation, sa fonction dans le processus d'évolution de la conscience du prolétariat, ne subissent aucun changement. Le principe fondamental de la méthode

---

1 Kapital, III, I, 385.

2 Kapital, I, 541 (souligné par G. L.).

3 Lénine, Le gauchisme, maladie infantile du communisme.

dialectique, selon lequel « ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son être, mais, à l'inverse, son être social qui détermine sa conscience » - s'il est correctement compris - a justement pour conséquence cette nécessité, qu'il faut prendre pratiquement au sérieux, dans le tournant révolutionnaire critique, la catégorie de la nouveauté radicale, du renversement de la structure économique, du changement d'orientation du processus, autrement dit, la catégorie du saut.

Car c'est justement l'opposition entre l' « après coup » et la simple et véritable prévision, entre la « fausse » conscience et la conscience sociale correcte, qui caractérise le point où le saut devient réel de façon économique objective. Bien entendu, ce saut n'est pas un acte unique, accomplissant, en un éclair et sans transition, cette transformation, la plus grande jusqu'à maintenant de l'histoire de l'humanité. C'est encore moins cependant - d'après le schéma de l'évolution passée - un simple changement brusque, en qualité, de la lente et progressive modification quantitative, changement où les « lois éternelles » de l'évolution économique auraient le rôle proprement actif, par dessus la tête des hommes, par une sorte de « ruse de la raison » ; où le saut signifierait simplement que l'humanité prend, peut-être subitement (et après coup), conscience de la situation nouvelle déjà atteinte. Le saut constitue bien plutôt un processus pénible et de longue haleine. Mais son caractère de saut s'exprime en ce que chaque fois il représente un mouvement d'orientation en direction de quelque chose de qualitativement nouveau, en ce que l'action consciente, dont l'intention est dirigée vers la totalité reconnue de la société, y trouve son expression ; en ce que - par son intention et son fondement - il est chez lui dans le règne de la liberté. Pour le reste, il s'insère dans la forme et le contenu du lent processus de transformation de la société, il ne peut même conserver authentiquement son caractère de saut que s'il entre complètement dans ce processus, que s'il n'est rien de plus que le sens, devenu conscient, de chaque moment, la relation, devenue consciente, de ce moment à la totalité, l'accélération consciente, dans la direction nécessaire du processus, accélération qui précède d'un pas le processus, qui ne veut pas lui imposer de buts étrangers et d'utopies artificielles, mais s'empare simplement, en le dévoilant, du but immanent au processus quand la révolution, effrayée « par la monstruosité indéterminée de ses propres buts », menace d'hésiter et de retomber dans des demi-mesures.

Le saut semble donc se dissoudre intégralement dans le processus. Le « règne de la liberté » n'est pourtant pas un cadeau que l'humanité souffrant sous le joug de la nécessité reçoit comme récompense pour sa constance dans l'épreuve, comme un don du destin. Ce n'est pas seulement le but, mais aussi le moyen et Parme de la lutte. Et c'est ici qu'on voit la nouveauté fondamentale et qualitative de la situation : c'est la première fois que l'humanité - par la conscience de classe du prolétariat appelé à la domination - prend consciemment l'histoire en ses propres mains. La « nécessité » du processus économique objectif n'en est pas pour autant supprimée, mais elle reçoit une fonction différente, nouvelle. Alors que jusqu'à maintenant il s'agissait de guetter, dans le cours objectif du processus, ce qui allait - de toute façon - arriver, afin de l'utiliser à l'avantage du prolétariat, alors que jusqu'à maintenant la « nécessité » était donc l'élément positivement dirigeant du processus, elle est maintenant devenue un obstacle. quelque chose à combattre. Pas à pas, au cours du processus de transformation, elle sera refoulée pour pouvoir être à la fin - après de longues et dures

luttes - complètement éliminée. La claire et impitoyable connaissance de ce qui est réellement, de ce qui doit forcément avoir lieu, reste malgré tout en vigueur, elle est même la condition décisive et l'arme la plus efficace de la lutte. Car, toute méconnaissance de la force que possède encore la nécessité rabaisserait cette connaissance qui métamorphose le monde au rang d'utopie vide et renforcerait la puissance de l'ennemi. Mais la connaissance des tendances du cours forcé de l'économie n'a plus pour fonction d'accélérer le processus propre de ce cours forcé ou d'en tirer des avantages. Au contraire, elle a pour fonction de le combattre efficacement, de le refouler, de le dévier, là où cela est possible, dans une autre direction, ou de lui échapper - dans la mesure, mais dans cette mesure seule, où cela est réellement devenu nécessaire.

La transformation qui s'accomplit ainsi est une transformation économique (avec la nouvelle répartition des classes qu'elle entraîne). Cette « économie » n'a plus cependant la fonction qu'avait auparavant toute économie elle doit être la servante de la société consciemment dirigée elle doit perdre son immanence, son autonomie, qui en faisait proprement une économie ; elle doit être supprimée comme économie. Cette tendance S'exprime avant tout, dans ce passage, par le changement de relation entre société et violence. Car aussi grande qu'ait pu être l'importance économique de la violence dans le passage au capitalisme, l'économie restait cependant toujours le principe primaire, la violence le principe qui la servait, la poussait en avant, écartait les obstacles de son chemin. Maintenant, en revanche, la violence est au service de principes qui, dans toutes les sociétés antérieures, ne pouvaient se présenter que comme « superstructure », comme moments accompagnant le processus forcé et déterminés par lui. Elle est au service de l'homme et de son épanouissement d'homme.

Il a souvent été dit, et avec raison, que la socialisation est une question de prise du pouvoir, que la question de la violence précède ici celle de l'économie (en même temps, évidemment, toute utilisation du pouvoir qui ne se soucie pas de la résistance des matériaux est une folie ; mais elle prend cette résistance en considération justement pour la surmonter, et non pour être portée par elle). Il semble ainsi que la violence, la violence brutale, sans fard et se manifestant au grand jour, passe à l'avant-scène du devenir social. Cela n'est cependant qu'une apparence. Car la violence n'est pas un principe autonome et ne peut jamais l'être. Et cette violence n'est rien d'autre que la volonté devenue consciente, chez le prolétariat, de se supprimer lui-même - et de supprimer en même temps la domination asservissante des relations réifiées sur les hommes, la domination de l'économie sur la société.

Cette suppression, ce saut, sont un processus. Et il est très important de ne jamais perdre de vue ni son caractère de saut, ni son essence de processus. Le saut réside dans le mouvement non médiatisé pour se tourner vers la nouveauté radicale d'une société consciemment réglementée, dont l' « économie » est subordonnée à l'homme et à ses besoins. Le caractère de processus de son essence s'impose en ceci, qu'en surmontant l'économie en tant qu'économie, en tendant à supprimer son autonomie, ceux qui opèrent cette suppression voient s'exercer sur leur conscience une domination exclusive de contenus économiques, telle qu'aucune évolution antérieure n'en a connue. Ce n'est pas seulement parce que la

production s'effondre en période de transition, parce que la difficulté est plus grande de maintenir l'appareil en marche, de satisfaire (aussi modestement que ce soit) les besoins des hommes, parce que le dénuement va croissant, et que tout cela impose de force à la conscience de chacun les contenus économiques et la préoccupation de l'économie. Mais c'est justement à cause de ce changement de fonction. L'économie, forme de domination de la société, moteur réel de l'évolution qui meut la société par dessus la tête des hommes, devait nécessairement s'exprimer « idéologiquement » dans les têtes des hommes sous des formes non-économiques. Les principes de l'être humain sont-ils sur le point de se libérer, de se charger, pour la première fois dans l'histoire, de la direction de l'humanité, alors les objets et les moyens de la lutte, économie et violence, les problèmes des buts réels de chaque étape, le contenu du premier pas réellement franchi où à franchir sur ce chemin, se trouvent au premier plan de l'intérêt, C'est justement parce que ces contenus - modifiés, certes, sur tous les points - qu'on appelait avant « idéologie », commencent à devenir les véritables objectifs de l'humanité, qu'il devient superflu d'enjoliver par ces contenus eux-mêmes les luttes économiques et violentes menées pour eux. Par ailleurs, leur réalité et leur actualité se montrent justement en ce que tout l'intérêt se concentre sur les luttes réelles pour leur réalisation, sur l'économie et la violence.

Il ne peut donc plus désormais paraître paradoxal que ce passage s'affirme comme une ère où l'intérêt pour l'économie exclut presque tout le reste et comme une époque d'utilisation brutale et ouvertement avouée de la violence. Violence et économie ont commencé de jouer le dernier acte de leur activité historique et si cela donne l'illusion qu'elles dominent la scène de l'histoire, cela ne doit pas nous tromper et nous empêcher de voir que c'est leur dernière intervention dans l'histoire, « Le premier acte, dit Engels, par lequel l'État (la violence organisée) intervient réellement comme représentant de toute la société - l'appropriation des moyens de production au nom de la société - est en même temps son dernier acte autonome d'État... il dépérit.. » [1]. « La propre socialisation des hommes, qui jusqu'à maintenant leur faisait face comme si elle leur était octroyée par la nature et par l'histoire, devient maintenant leur propre action libre. Les forces étrangères objectives qui jusqu'à maintenant dominaient l'histoire, passent maintenant sous le contrôle des hommes ». Ce qui jusqu'ici accompagnait comme simple « idéologie » le cours forcé de l'évolution de l'humanité, la vie de l'homme en tant qu'homme dans ses relations avec lui-même, avec les autres hommes, avec la nature, peut maintenant devenir le contenu propre de la vie de l'humanité. C'est la naissance -sociale - de l'homme en tant qu'homme.

Dans la période de transition qui mène à ce but et qui a déjà commencé, même si nous avons encore devant nous un long et pénible chemin, le matérialisme historique conserve donc pendant longtemps encore son importance comme le moyen de lutte le plus éminent du prolétariat combattant. La majeure partie de la société n'est-elle pas en effet encore dominée par des formes de production purement capitalistes ? Et même sur les îlots où le prolétariat a instauré sa domination, il ne peut s'agir que de refouler laborieusement, pas après pas, le

---

1 Anti-Dühring.

capitalisme et d'appeler consciemment à la vie le nouvel ordre de la société - qui ne s'exprime plus dans les catégories capitalistes. Mais le simple fait que la lutte est entrée dans cette phase révèle parallèlement, dans la fonction du matérialisme historique, deux changements très importants.

Premièrement, il faut montrer, par le moyen de la dialectique matérialiste, comment doit être suivi le chemin qui mène au contrôle conscient et à la maîtrise de la production, à la liberté vis-à-vis de la contrainte des puissances sociales objectivées. Aucune étude du passé, aussi soignée et précise qu'elle soit, ne peut y donner une réponse satisfaisante. Seule le peut l'application - sans préjugés - de la méthode dialectique à ce matériel entièrement nouveau. Deuxièmement, chaque crise représentant l'objectivation d'une autocritique du capitalisme, la crise tendue à l'extrême du capitalisme nous offre la possibilité, à partir du point de vue de son autocritique en voie d'achèvement, de développer plus clairement et plus complètement que cela ne fut possible jusqu'à maintenant, le matérialisme historique en tant que méthode pour étudier la « préhistoire de l'humanité ». Ce n'est donc pas seulement parce que nous aurons encore très longtemps besoin, dans la lutte, du matérialisme historique manié de mieux en mieux, mais aussi du point de vue de son développement scientifique, qu'il est nécessaire d'utiliser la victoire du prolétariat pour construire ce foyer, cet atelier du matérialisme historique.

Juin 1919.

LÉGALITÉ
ET ILLÉGALITÉ

La doctrine matérialiste, selon laquelle les hommes sont des produits des circonstances et de l'éducation et par conséquent des hommes modifiés sont des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui modifient les circonstances et que l'éducateur a besoin lui-même d'être éduqué.

Marx, Thèses sur Feuerbach.

Pour l'étude de la légalité et de l'illégalité dans la lutte de classe du prolétariat, comme de toute question relative aux formes de l'action, les motivations et les tendances qui se manifestent sont plus importantes et plus révélatrices que les faits bruts. Le simple fait qu'une fraction du mouvement ouvrier est légale ou illégale dépend en effet de tant de « hasards » historiques que son analyse ne permet pas toujours de dégager des conclusions de principe. Il n'y a pas de parti, aussi opportuniste et même aussi social-traître qu'il soit, qui ne puisse être contraint à l'illégalité par les circonstances. Par contre, on peut parfaitement

concevoir des conditions dans lesquelles le parti communiste le plus révolutionnaire et le Plus ennemi des compromis pourrait temporairement travailler de façon presque complètement légale. Puisque ce critère distinctif ne suffit pas, il nous faut aborder l'analyse des motivations d'une tactique légale ou illégale. Ici encore, on ne doit toutefois pas s'en tenir à la simple constatation abstraite des motifs subjectivement considérés. Si l'attachement à tout prix à la légalité est en effet tout à fait caractéristique des opportunistes, on tomberait complètement dans l'erreur en attribuant mécaniquement aux partis révolutionnaires la volonté contraire, à savoir la volonté de l'illégalité. Dans tout mouvement révolutionnaire, il y a certes des périodes où domine ou au moins s'affirme un certain romantisme de l'illégalité. Mais ce romantisme est nettement une maladie infantile du mouvement communiste, une réaction contre la légalité à tout prix (les raisons nous en apparaîtront clairement dans la suite de l'exposé) ; ce romantisme doit donc être surmonté et l'est sûrement par tout mouvement parvenu à maturité.

I

Comment la pensée marxiste doit-elle donc poser les notions de légalité et d'illégalité? Cette question renvoie nécessairement au problème général de la violence organisée, au problème du droit et de l'État, et en dernière analyse au problème des idéologies. Dans sa polémique contre Dühring, Engels réfute brillamment la théorie abstraite de la violence. Quand il indique cependant que la violence (droit et État) « repose originairement sur une fonction économique et sociale >, cela doit être développé - dans J'esprit même de la théorie de Marx et de Engels - par l'affirmation que cette connexion trouve son expression idéologique correspondante dans la pensée et les sentiments des hommes intégrés au domaine où s'exerce la violence. Autrement dit, la violence organisée s'accorde tellement avec les conditions de vie des hommes, ou se présente à eux avec une supériorité apparemment si insurmontable, que ceux-ci l'éprouvent comme une force de la nature ou comme l'environnement nécessaire de leur existence, et par suite se soumettent volontairement à elle (cela ne veut nullement dire qu'ils sont d'accord avec elle). Autant en effet une violence organisée ne peut subsister que si elle peut, aussi souvent qu'il le faut, s'imposer en tant que violence à la volonté récalcitrante d'individus ou de groupes, autant elle ne pourrait en aucune façon subsister si elle devait en toute occasion se manifester comme violence. Quand cette dernière nécessité se fait sentir, la révolution est déjà donnée comme fait ; la violence organisée est déjà en contradiction avec les fondements économiques de la société, et cette contradiction se reflète dans la tête des hommes, de sorte que, ne voyant plus dans l'ordre établi une nécessité naturelle, ils opposent à la violence une autre violence.

Sans nier que cette situation ait une base économique, il faut ajouter que la modification d'une forme organisée de la violence ne devient possible que lorsque la croyance à

l'impossibilité d'un autre ordre que l'ordre établi est déjà ébranlée, aussi bien chez les classes dominantes que chez les classes dominées. La révolution dans le domaine de la production en est la condition nécessaire. Cependant le bouleversement lui. même doit être accompli par des hommes - par des hommes qui se sont intellectuellement et sentimentalement émancipés de la puissance de l'ordre établi.

Par rapport à l'évolution économique, cette émancipation ne s'accomplit pas avec un parallélisme et une simultanéité mécaniques : d'une part elle la précède ; d'autre part elle la suit. Comme pure émancipation idéologique, elle peut être présente - et le plus souvent elle l'est - à une époque où n'est encore donnée dans la réalité historique que la tendance, pour le fondement économique d'un ordre social, à devenir problématique. Dans ce cas, la théorie tire de la simple tendance ses conséquences extrêmes et l'interprète comme réalité future qu'elle oppose en tant que réalité « vraie » à la réalité « fausse » de l'ordre établi (le droit naturel comme prélude aux révolutions bourgeoises). Par ailleurs, il est certain que même les groupes et les masses immédiatement intéressés, en raison de leur situation de classe, au succès de la révolution, ne se libèrent intérieurement de l'ancien ordre que pendant - et très souvent après - la révolution. Ils ont besoin d'une leçon de choses pour concevoir quelle société est conforme à leurs intérêts et pour pouvoir se libérer intérieurement de l'ancien ordre de choses.

Si ces observations valent pour tout passage révolutionnaire d'un ordre social à un autre, elles sont encore plus valables pour une révolution sociale que pour une révolution principalement politique. Une révolution politique ne fait que consacrer un état économico-social qui s'est déjà imposé au moins partiellement dans la réalité économique. La révolution met le nouveau droit et juste » et « équitable » à la place de l'ancien ordre juridique ressenti comme « injuste ». Le milieu social de la vie ne subit aucun bouleversement radical. (Les historiens conservateurs de la grande Révolution française soulignent cette permanence relative de l'état « social » pendant cette période.) Au contraire, la révolution sociale vise justement à changer ce milieu, et tout changement dans ce domaine va si profondément contre les instincts de l'homme moyen qu'il y voit une menace catastrophique contre la vie en général, une force naturelle aveugle, semblable à une inondation ou à un tremblement de terre.

Sans pouvoir comprendre l'essence du processus, il dirige sa lutte contre les manifestations immédiates qui menacent son existence habituelle : c'est une défense aveugle et désespérée. Au début de l'évolution capitaliste, les prolétaires, éduqués en petits bourgeois, se sont insurgés contre l'usine et les machines ; la doctrine de Proudhon peut être également considérée comme un écho de cette défense désespérée de l'ancien milieu social habituel.

On saisit particulièrement bien ici le caractère révolutionnaire du marxisme. Parce qu'il détermine l'essence du processus (par opposition aux symptômes et aux manifestations extérieures), parce qu'il montre sa tendance décisive, orientée vers l'avenir (par opposition aux phénomènes éphémères), le marxisme est la théorie de la révolution. C'est ce qui en fait

en même temps l'expression idéologique de la classe prolétarienne en voie d'émancipation. Cette libération s'accomplit d'abord sous forme de soulèvements effectifs contre les manifestations les plus oppressives de l'ordre économique capitaliste et de son État. En eux-mêmes isolés et ne pouvant jamais, même en cas de succès, être décisivement victorieux, ces combats ne peuvent devenir réellement révolutionnaires que par la conscience de leur rapport mutuel et de leur rapport avec le processus qui pousse sans répit à la fin du capitalisme. Quand le jeune Marx s'était fixé comme programme la « réforme de la conscience », il avait ainsi anticipé sur l'essence de son activité ultérieure. Sa conception n'est pas utopique, car elle part d'un processus se déroulant effectivement et ne veut pas poser en face de lui des « idéaux », mais en dégager le sens implicite ; elle doit. en même temps, dépasser ces données effectives et placer la conscience du prolétariat en face de la connaissance de l'essence et non en face de l'expérience des données immédiates. « La réforme de la conscience, dit Marx, consiste uniquement à donner au monde conscience de sa conscience, à l'éveiller du rêve dans lequel il est plongé à son propre sujet, à lui expliquer ses propres actions... Il apparaîtra alors que depuis très longtemps le monde possède le rêve d'une chose, dont il doit maintenant posséder la conscience pour la posséder réellement » [1].

Cette réforme de la conscience est le processus révolutionnaire lui-même. Cet avènement à la conscience ne peut se produire dans le prolétariat lui-même, que lentement, à travers de dures et longues crises. Même si, dans la doctrine de Marx, toutes les conséquences théoriques et pratiques de la situation de classe du prolétariat ont été tirées (bien avant qu'elles ne soient devenues historiquement « actuelles »), même si tous ces enseignements ne sont pas des utopies étrangères à l'histoire, niais des connaissances portant sur le processus historique, cela n'implique absolument pas que le prolétariat - même quand ses, actions particulières correspondent à cette doctrine - ait pris conscience de la libération accomplie par la doctrine de Marx.

Ailleurs [2], nous avons attiré l'attention sur ce processus et souligné que le prolétariat peut déjà avoir conscience de la nécessité de sa lutte économique contre le capitalisme, alors qu'il est encore entièrement sous l'influence de l'État capitaliste. La preuve qu'il en fut ainsi, c'est l'oubli complet dans lequel est tombée toute la critique de l'État par Marx et Engels : ainsi les théoriciens les plus importants de la Deuxième Internationale ont considéré l'État capitaliste comme étant « Y » État et conçu leur lutte contre lui comme « opposition » (cela apparaît avec la plus grande clarté dans la polémique Pannekoek-Kautsky en 1912). L'attitude d' « opposition » signifie en effet que pour l'essentiel l'ordre établi est accepté comme fondement immuable et que les efforts de l' « opposition » visent seulement à obtenir le plus possible pour la classe ouvrière, à l'intérieur des limites de l'ordre établi.

Seuls des insensés, qui auraient tout ignoré du monde, auraient pu en vérité mettre en doute la réalité de l'État bourgeois comme facteur de puissance. La grande différence entre marxistes révolutionnaires et opportunistes pseudo-marxistes est que, pour les premiers,

---

1 Lettre de Marx à Ruge ; cf. Œuvres philosophiques, éd. Costes, Tome V. p. 210 (C'est G. L. qui souligne).

2 Cf. l'essai La conscience de classe.

l'État capitaliste n'est pris en considération que comme facteur de puissance, contre lequel la puissance du prolétariat organisé doit être mobilisée, tandis que les seconds conçoivent l'État comme une institution au-dessus des classes, dont la conquête est l'enjeu de la lutte de classe du prolétariat et de la bourgeoisie. Mais en concevant l'État comme l'objet du combat et non comme un adversaire dans la lutte, ces derniers se sont déjà, en esprit, placés sur le terrain de la bourgeoisie : ils ont ainsi à demi perdu la bataille, avant même de l'avoir commencée. En effet, tout ordre étatique et juridique, et, au premier chef, l'ordre capitaliste, repose en dernière analyse sur le fait que son existence et la validité de ses règles ne posent aucun problème et sont acceptées comme telles. La transgression de ces règles dans des cas particuliers n'entraîne aucun danger spécial pour le maintien de l'État, aussi longtemps que ces transgressions ne figurent dans la conscience générale que comme cas particuliers. Dans ses souvenirs de Sibérie, Dostoïevsky [1] remarque pertinemment que tout criminel se sent coupable (sans pour cela éprouver du repentir) et a parfaitement conscience d'avoir transgressé des lois qui valent aussi pour lui. Les lois gardent donc leur valeur pour lui, bien que des motifs personnels ou la force des circonstances l'aient poussé à les transgresser. Parce que ces transgressions dans des cas particuliers ne mettent pas en question ses fondements, l'État n'en sera jamais débordé. Or, le comportement d' « opposition » implique une attitude semblable à l'égard de l'État : c'est reconnaître que - par son essence - il se place en dehors de la lutte des classes et que celle-ci ne porte pas atteinte directement à la validité de ses lois. Autrement dit, ou bien Y « opposition » essaie de modifier légalement les lois, et les lois anciennes gardent leur validité jusqu'à l'entrée en vigueur des lois nouvelles, ou bien une transgression momentanée des lois a lieu dans un cas particulier. Le procédé démagogique habituel des opportunistes consiste à faire un rapprochement entre la critique marxiste de l'État et l'anarchisme. Or, il ne s'agit nullement ici d'illusions ou d'utopies anarchistes ; il s'agit seulement d'examiner et d'apprécier l'État de la société capitaliste comme phénomène historique pendant qu'il existe encore. Par conséquent, il s'agit de voir en lui une simple constellation de puissance avec laquelle il faut, d'une part, compter, dans les limites de sa puissance, et seulement dans les limites de sa puissance effective, et dont, d'autre part, les sources de puissance doivent être étudiées de la manière la plus précise et la plus ample, afin de déceler les points où cette puissance peut être affaiblie et minée. On trouve les points de force ou de faiblesse de l'État dans la manière dont il se reflète dans la conscience des hommes. Ainsi l'idéologie n'est pas seulement un effet de l'organisation économique de la société, elle est aussi la condition de son fonctionnement paisible.

II

1 Lukàcs se réfère sans doute aux Souvenirs de la maison des morts (N. des Tr.).

Ce rôle de l'idéologie acquiert d'autant plus d'importance pour le destin de la révolution prolétarienne que la crise du capitalisme cesse d'être un simple enseignement de l'analyse marxiste pour devenir une réalité tangible. On comprend qu'à l'époque où le capitalisme n'était pas encore intérieurement ébranlé, de grandes masses de la classe ouvrière soient restées idéologiquement sur le terrain du capitalisme. Elles n'étaient pas au niveau de la prise de position qu'exigeait une application conséquente du marxisme. « Pour connaître une époque historique déterminée, observe Marx, nous devons dépasser ses limites » ; quand il s'agit de la connaissance du présent cela représente une performance intellectuelle extraordinaire. Pour la connaissance historique du passé, le présent lui-même constitue le point de départ, mais ici tout le milieu économique, social et culturel doit être soumis à une étude critique, dont le point archimédien - le point d'application à partir duquel tous ces phénomènes peuvent être compris - ne se présente que comme une exigence, quelque chose d' « irréel », une « simple théorie », par contraste avec la réalité du présent. Il ne s'agit pas ici de l'aspiration à quelque monde « meilleur » et « plus beau », simple exigence utopique petite-bourgeoise, mais de l'exigence prolétarienne, qui s'identifie à la connaissance et à l'expression de l'orientation, de la tendance et du sens du processus social et, au nom de ce processus, dirige l'action vers le présent. La tâche n'en est que plus difficile. De même que le meilleur astronome, en dépit de ses conceptions coperniciennes, conserve l'impression sensible que le soleil « se lève », de même l'analyse marxiste la plus radicale de l'État capitaliste ne peut jamais supprimer la réalité empirique de celui-ci et ne le doit pas non plus. La théorie marxiste doit mettre le prolétariat dans une attitude d'esprit singulière. l'État capitaliste doit apparaître à sa réflexion comme le moment d'une évolution historique : il ne constitue donc nullement « le milieu naturel de l'homme », mais simplement un fait réel, dont la puissance effective est à considérer, sans sa prétention à déterminer intérieurement notre action. La validité de l'État et du droit doit donc être traitée comme une réalité purement empirique. Ainsi, par exemple, sur un bateau à voile, le marin doit prêter attention à la direction exacte du vent, sans pour autant laisser au vent le soin de déterminer la route à suivre, mais, au contraire, pour maintenir, en affrontant et utilisant le vent, le but originairement fixé. Cette indépendance d'esprit, qu'au cours d'une longue évolution historique l'homme a progressivement acquise par rapport aux forces adverses de la nature, fait encore aujourd'hui largement défaut au prolétariat par rapport aux phénomènes de la vie sociale. C'est bien compréhensible. Aussi brutalement matérielles que soient d'ordinaire dans les cas particuliers les mesures coercitives de la société, il n'empêche qu'essentiellement la puissance de toute société est une puissance spirituelle, dont seule la connaissance peut nous libérer - non pas une connaissance simplement abstraite et purement cérébrale (beaucoup de « socialistes » possèdent une telle connaissance), mais une connaissance devenue chair et sang, c'est-à-dire, selon l'expression de Marx, une « activité pratique-critique ».

L'actualité de la crise du capitalisme rend une telle connaissance possible et nécessaire. Par suite de la crise, la vie elle-même met en question le milieu social habituel et nous fait percevoir et éprouver son caractère problématique : c'est pourquoi une telle connaissance est possible. En outre, la puissance effective de la société capitaliste est tellement ébranlée qu'elle ne serait plus en état de s'imposer par la violence si, consciemment et résolument, le prolétariat lui opposait sa propre puissance ; c'est pourquoi une telle connaissance devient

décisive et par conséquent nécessaire pour la révolution. L'obstacle à une telle action est de nature purement idéologique. Au beau milieu de la crise mortelle du capitalisme, de larges couches du prolétariat éprouvent encore le sentiment que l'État, le droit et l'économie de la bourgeoisie, sont le seul milieu possible de leur existence : à leurs yeux, on pourrait certes y apporter de multiples améliorations (« organisation de la production »), mais il constitue cependant la base « naturelle » de « la » société,

Telle est la conception du monde qui est à la base de la légalité. Elle n'est pas toujours une trahison consciente et même pas toujours un compromis conscient. Elle est plutôt l'attitude naturelle et instinctive envers l'État, formation qui apparaît à l'homme comme le seul point fixe au milieu du chaos des phénomènes. Cette conception du monde doit être surmontée si le parti communiste veut fournir une base saine à sa tactique légale et illégale. Le romantisme de l'illégalité, par lequel commence tout mouvement révolutionnaire, s'élève en effet rarement, sous le rapport de la lucidité, au-dessus du niveau de la légalité opportuniste. Comme toutes les tendances aspirant au coup d'État, il sous-estime considérablement la puissance effective que possède la société capitaliste même en sa période de crise ; cela peut devenir très dangereux, mais n'est encore que le symptôme du mal dont souffre toujours cette tendance, à savoir le manque d'indépendance d'esprit à l'égard de l'État en tant que simple facteur de puissance, ce qui en définitive a son origine dans l'incapacité à mettre à jour les rapports que nous venons d'analyser. En attribuant en effet aux méthodes et aux moyens illégaux de lutte une certaine auréole, en leur donnant l'accent d'une « authenticité » révolutionnaire particulière, on reconnaît une certaine valeur, et non une simple réalité empirique, à la légalité de l'État existant. L'indignation contre la loi en tant que loi, la préférence accordée à certaines actions à cause de leur illégalité, signifient qu'aux yeux de celui qui agit de cette manière, le droit a conservé quand même son caractère essentiel de valeur et d'obligation, Si l'entière indépendance d'esprit communiste à l'égard du droit et de l'État est présente, alors la loi et ses conséquences calculables n'ont ni plus ni moins d'importance que n'importe quel autre fait de la vie extérieure avec lequel on doit compter quand on apprécie les possibilités d'exécuter une tâche déterminée ; le risque de transgresser les lois ne doit donc revêtir d'autre caractère que, par exemple, le. risque de manquer une correspondance de train lors d'un voyage important. S'il n'en est pas ainsi et si on accorde pathétiquement la préférence à la transgression de la loi, c'est la preuve que le droit a conservé sa valeur (bien qu'affecté du signe inverse) et que la véritable émancipation ne s'est pas encore accomplie, puisque le droit est encore en mesure d'influencer intérieurement l'action. Au premier abord la distinction paraîtra peut-être artificielle, mais il faut réfléchir à la facilité avec laquelle des partis typiquement illégaux, comme par exemple celui des Socialistes-Révolutionnaires russes, ont retrouvé le chemin de la bourgeoisie. Si on étudie la dépendance idéologique de ces « héros de l'illégalité » par rapport aux concepts juridiques bourgeois, telle qu'elle a été dévoilée par les premières actions illégales véritablement révolutionnaires - lesquelles n'étaient plus des transgressions romantiquement héroïques de lois particulières, mais le rejet et la destruction de tout l'ordre juridique bourgeois -, alors on voit qu'il ne s'agit pas d'un formalisme abstrait et vide, mais de la description d'une situation réelle. Boris Savinkov combat aujourd'hui dans le camp de la Pologne blanche contre la Russie prolétarienne : or, il ne fut pas seulement le célèbre organisateur de presque tous les

grands attentats sous le tsarisme, mais aussi un des premiers théoriciens du romantisme de l'illégalité.

La question de la légalité ou de l'illégalité se réduit donc pour le parti communiste à une question purement tactique et même à une question de tactique momentanée, pour laquelle des directives générales ne peuvent guère être données, car la décision doit dépendre entièrement de l'utilité momentanée ; c'est dans cette prise de position complètement sans principes que réside la seule façon de nier pratiquement par principe la validité de l'ordre juridique bourgeois. Ce ne sont pas les seuls motifs d'opportunité qui prescrivent cette tactique aux communistes, étant donné que leur tactique peut ainsi acquérir la plus grande souplesse d'adaptation dans le choix des méthodes nécessaires à un moment donné et que les moyens légaux et illégaux doivent sans cesse alterner ou même souvent être employés simultanément dans les mêmes affaires pour combattre la bourgeoisie d'une manière vraiment efficace ; cette tactique doit aussi être employée pour que le prolétariat fasse sa propre éducation révolutionnaire. Le prolétariat ne peut en effet se libérer de sa dépendance idéologique à l'égard des formes de vie que le capitalisme a créées que s'il a appris à agir de façon que ces formes - devenues indifférentes en tant que motivations - ne soient plus en mesure d'influencer intérieurement son action. Sa haine de ces formes et son désir de les anéantir n'en seront bien entendu nullement amoindris. Seul, au contraire, ce détachement intérieur peut, aux yeux du prolétariat, conférer à l'ordre social capitaliste le caractère d'obstacle exécrable à une saine évolution de l'humanité - le caractère d'un obstacle voué à la mort, mais aussi mortellement dangereux -, ce qui est absolument nécessaire pour que le prolétariat ait une attitude consciemment et durablement révolutionnaire. Cette éducation du prolétariat par lui-même est un processus long et difficile qui le fait devenir « mûr » pour la révolution ; elle dure d'autant plus longtemps que dans un pays le capitalisme et la culture bourgeoise ont atteint un degré élevé d'évolution et que par suite le prolétariat a été touché par la contagion idéologique des formes de vie capitalistes.

La nécessité de déterminer les formes opportunes de l'action révolutionnaire coïncide heureusement - ce n'est évidemment pas un hasard - avec les exigences de ce travail d'éducation. Quand, par exemple, les thèses additives adoptées au 2e Congrès de la IIIe Internationale, au sujet du parlementarisme, affirment la nécessité d'une entière subordination du groupe parlementaire au Comité central (éventuellement illégal) du parti, cela ne découle pas seulement de la nécessité absolue d'unifier l'action ; cela contribue aussi à rabaisser sensiblement, dans la conscience de larges masses prolétariennes, le prestige du Parlement (prestige qui est à la base de l'autonomie du groupe parlementaire, forteresse de l'opportunisme). Ce qui démontre la nécessité de cette mesure, c'est, par exemple, le fait que, reconnaissant intérieurement de telles institutions, le prolétariat anglais a constamment dirigé son action sur des voies opportunistes. Aussi bien la stérilité qui caractérise l'emploi exclusif de « l'action directe » antiparlementaire que la stérilité des discussions sur les avantages de l'une ou de l'autre méthode montrent que toutes deux sont également, quoique sous des formes opposées, prisonnières de préjugés bourgeois.

S'il est nécessaire d'employer simultanément et alternativement les moyens légaux et illégaux, c'est parce que cela seul permet de découvrir, sous le masque de l'ordre juridique, l'appareil de contrainte brutale au service de l'oppression capitaliste - ce qui est la condition d'une franche attitude révolutionnaire à l'égard du droit et de l'État. Que l'une des deux méthodes soit employée exclusivement ou prédomine simplement, ne serait-ce que dans certains secteurs, et la bourgeoisie conserve la possibilité de maintenir son ordre juridique, en tant que droit, dans la conscience des masses. L'un des buts principaux de l'activité de tout parti communiste est de contraindre le gouvernement de son propre pays à violer son propre ordre juridique et le parti légal des social-traîtres à appuyer ouvertement cette « violation du droit ». Dans certains cas et notamment quand des préjugés nationalistes obscurcissent le regard du prolétariat, cette « violation du droit » peut être avantageuse pour le gouvernement capitaliste, mais elle est de plus en plus dangereuse pour lui à mesure que le prolétariat commence à regrouper ses forces pour la lutte décisive. De là, c'est-à-dire de la prudence réfléchie des oppresseurs, naissent les illusions pernicieuses sur la démocratie et le passage pacifique au socialisme, et ces illusions sont fortifiées par le légalisme à tout prix des opportunistes, qui, inversement, permet à la classe dominante d'adopter son attitude de prudence. Seule une tactique réaliste et lucide, qui emploie alternativement tous les moyens légaux et illégaux, en se laissant guider uniquement par la considération du but, pourra engager sur des, voies saines cette entreprise d'éducation du prolétariat.

La lutte pour le pouvoir ne pourra cependant que commencer cette éducation ; elle ne pourra pas l'achever. Reconnu il y a déjà beaucoup d'années par Rosa Luxembourg, le caractère nécessairement « prématuré » de la prise du pouvoir se manifeste surtout dans le domaine idéologique. Bien des traits de toute dictature du prolétariat à ses débuts sont justement explicables par le fait que le prolétariat est contraint de s'emparer du pouvoir à une époque et dans un état d'esprit tels qu'il éprouve encore l'ordre social bourgeois comme ordre vraiment légal. Comme tout ordre juridique, celui du gouvernement des conseils est fondé sur sa reconnaissance comme ordre légal par des couches de la population assez larges pour qu'il ne soit contraint de recourir à la violence que dans des cas particuliers. Or, de prime abord, il est clair qu'il ne peut en aucun cas compter dès le début sur cette reconnaissance de la part de la bourgeoisie. Une classe habituée traditionnellement depuis de nombreuses générations à commander et à jouir de privilèges ne pourra jamais s'accommoder aisément du fait brut

d'une défaite et supporter patiemment et sans plus le nouvel ordre de choses. Elle doit d'abord être brisée idéologiquement avant d'entrer volontairement au service de la nouvelle société et de voir dans ses lois un ordre juridique et légal, et non plus simplement la réalité brutale d'un rapport provisoire de forces, qui, demain, peut être renversé. L'illusion est naïve de croire que cette résistance, qu'elle se manifeste sous forme de contre révolution ouverte ou sous forme de sabotage latent, pourrait être réduite par des concessions de quelque nature que ce soit. L'exemple de la République des conseils hongrois montre que toutes ces concessions, qui, en l'occurrence, étaient aussi, sans exception, des concessions à la social-démocratie, renforcent la conscience qu'ont les anciennes classes régnantes de leur puissance, différent et même rendent impossible l'acceptation intérieure par elles du règne du prolétariat. Mais ce recul du pouvoir des Soviets a des conséquences encore plus

catastrophiques sur le comportement des larges couches petites bourgeoises, car l'État apparaît effectivement à leurs yeux comme l'État en général, l'État tout court, comme entité revêtue d'une majesté abstraite. Dans ces conditions, abstraction faite d'une politique économique habile qui soit en mesure de neutraliser certains groupes particuliers de la petite bourgeoisie, il dépend du prolétariat de réussir ou non à revêtir son État ,d'une autorité qui aille au devant de la foi en l'autorité, du penchant à la soumission volontaire à « l' » État répandus dans ces milieux. Les hésitations du prolétariat, son manque de foi dans sa propre vocation à commander, peuvent donc repousser ces couches petites-bourgeoises dans les bras de la bourgeoisie et de la contre-révolution ouverte.

Sous la dictature du prolétariat, le rapport entre légalité et illégalité change de fonction, du fait que l'ancienne légalité devient illégalité et inversement, mais ce changement ne peut au maximum qu'accélérer un peu le processus d'émancipation idéologique commencé sous le capitalisme ; il ne peut nullement l'achever d'un seul coup. De même qu'une défaite ne peut fait perdre à la bourgeoisie le sentiment de sa propre légalité, de même le seul fait d'une victoire ne petit élever le prolétariat à la conscience de sa propre légalité. Cette conscience qui n'a pu mûrir que lentement à l'époque du capitalisme n'achèvera que peu à peu son processus de maturation pendant la dictature du prolétariat. Les premiers temps apporteront même de multiples entraves à ce processus. Ce n'est qu'après la prise du pouvoir que le prolétariat se familiarise avec l'œuvre intellectuelle que le capitalisme a édifiée et sauvegardée ; non seulement il n'acquiert qu'alors une compréhension beaucoup plus grande de la culture de la société bourgeoise, mais encore de larges milieux prolétariens prennent conscience du travail intellectuel qu'exige la conduite de l'économie et de l'État. À cela s'ajoute que le prolétariat, manquant à bien des égards d'expérience pratique et de traditions dans l'exercice d'une activité indépendante et responsable, éprouve souvent la nécessité d'une telle activité moins comme une libération que comme un fardeau. Enfin, les habitudes de vie petites-bourgeoises, souvent même déjà bourgeoises, des milieux prolétariens qui occupent une grande partie des postes dirigeants, leur font apparaître l'aspect précisément nouveau de la nouvelle société comme étranger et quasiment hostile.

Tous ces obstacles seraient anodins et pourraient être surmontés facilement si la bourgeoisie ne se montrait pas, aussi longtemps au moins qu'elle doit lutter contre l'État prolétarien naissant, beaucoup plus mûre et beaucoup plus évoluée que le prolétariat ; pour elle le problème idéologique de la légalité et de l'illégalité a subi un changement de fonction équivalent. La bourgeoisie tient en effet l'ordre juridique du prolétariat pour illégal, avec la même naïveté et la même assurance qu'elle mettait dans l'affirmation de son propre ordre juridique comme légal. Nous exigions du prolétariat luttant pour le pouvoir, qu'il ne voie dans l'État de la bourgeoisie qu'une simple réalité, un simple facteur de puissance ; c'est ce que maintenant la bourgeoisie fait, instinctivement. Malgré la conquête du pouvoir d'État, la lutte reste donc inégale pour le prolétariat, aussi longtemps qu'il n'a pas acquis précisément la même assurance naïve que seul son ordre juridique est légal. Cette évolution est cependant gravement entravée par l'état d'esprit donné au prolétariat par l'éducation des opportunistes au cours de son processus de libération. Comme le prolétariat s'est habitué à voir les institutions du capitalisme auréolées de légalité, il lui est difficile de n'en pas faire autant

pour les vestiges qui en demeurent fort longtemps. Après la prise du pouvoir, le prolétariat reste encore intellectuellement prisonnier des limites tracées par l'évolution capitaliste. Cela se manifeste, d'une part, en ce qu'il laisse intactes des choses qu'il devrait absolument abattre et, d'autre part, en ce qu'il ne détruit ni ne construit avec l'assurance du souverain légitime, mais, alternativement, avec l'hésitation et la hâte de l'usurpateur, qui, dans ses pensées, ses sentiments et ses déterminations, anticipe déjà intérieurement sur une inévitable restauration du capitalisme.

Je ne pense pas seulement ici au sabotage, plus ou moins ouvertement contre-révolutionnaire, de la socialisation, par la bureaucratie syndicale pendant toute la dictature des conseils hongrois -sabotage dont le but était le rétablissement du capitalisme avec le moins possible de frictions. Si souvent évoquée, la corruption des Soviets a également ici une de ses sources principales. Elle a son origine, en partie, dans la mentalité de nombreux fonctionnaires des Soviets qui, eux aussi. s'attendaient intérieurement au retour du capitalisme « légitime » et par suite pensaient constamment à la façon dont ils pourraient éventuellement justifier leurs actions ; en partie, dans le fait que beaucoup de ceux qui participaient à des activités nécessairement « illégales » (contrebande de marchandises, propagande à l'étranger) n'arrivaient pas à saisir intellectuellement et surtout moralement que, du point de vue décisif, à savoir de celui de l'État prolétarien, leur activité était aussi « légale » que toute autre. Chez des hommes moralement peu sûrs, ce manque de clarté se traduisait par la corruption ouverte ; chez plus d'un révolutionnaire honnête, cela se manifestait par une exagération romantique de l' « illégalité », une recherche inutile des possibilités « illégales », l'absence du sentiment que la révolution était légitime et qu'elle avait le droit de créer son propre ordre juridique.

A l'époque de la dictature du prolétariat, le sentiment et la conscience de la légitimité doivent faire la relève de l'indépendance d'esprit à l'égard du droit bourgeois, exigence de l'étape précédente de la révolution. Mais malgré cette métamorphose, l'évolution garde, en tant «évolution de la conscience de classe prolétarien-ne, son unité et sa direction en ligne droite. Cela apparaît de la façon la plus claire dans la politique extérieure des États prolétariens, qui, face aux puissances capitalistes, doivent - avec des moyens en partie, mais seulement en partie, différents -mener la même lutte qu'au temps où ils préparaient la prise du pouvoir dans leur propre État. Les négociations de paix de Brest-Litovsk ont déjà témoigné brillamment du haut niveau et de la maturité de la conscience de classe dans le prolétariat russe. Bien qu'ils aient négocié avec l'impérialisme allemand, les représentants du prolétariat russe ont cependant reconnu leurs frères opprimés du monde entier comme leurs véritables partenaires légitimes autour de la table de négociations. Bien que Lénine ait apprécié le rapport effectif des forces avec l'intelligence la plus élevée et la lucidité la plus réaliste, il laissa constamment ses négociateurs parler au prolétariat mondial et, au premier rang, au prolétariat des puissances centrales. Sa politique extérieure était moins une négociation entre la Russie et l'Allemagne qu'un encouragement à la révolution prolétarienne, à la prise de conscience révolutionnaire dans les pays de l'Europe centrale. Si grands qu'aient été les changements de la politique intérieure et extérieure du gouvernement

des conseils, si étroite qu'ait été constamment l'adaptation de cette politique aux rapports réels de forces, le principe de la légitimité de son propre pouvoir est demeuré un point fixe dans cette évolution ; de cette façon, ce fut aussi le principe de l'éveil de la conscience révolutionnaire de classe du prolétariat mondial. C'est pourquoi le problème de la reconnaissance de la Russie soviétique par les États bourgeois ne doit pas être lié seulement à la considération des avantages que la Russie peut en tirer mais aussi au principe de la reconnaissance par la bourgeoisie de la légitimité de la révolution prolétarienne accomplie. Selon les circonstances dans lesquelles elle s'effectue, cette reconnaissance change de signification. Son effet sur les éléments hésitants des classes petites-bourgeoises en Russie, comme sur ceux du prolétariat mondial reste le même pour l'essentiel, à savoir que la légitimité de la révolution prolétarienne est consacrée ; ces éléments ont besoin de cette sanction pour avoir le sentiment de la légalité des institutions étatiques de la République des conseils. Les divers moyens de la politique russe - à savoir l'anéantissement impitoyable de la contre-révolution intérieure, l'attitude courageuse en face des puissances victorieuses (envers lesquelles la Russie n'a jamais adopté, comme l'a fait l'Allemagne bourgeoise, le ton d'un vaincu), le soutien ouvertement apporté aux mouvements révolutionnaires, etc., servent le même but. Ils provoquent l'émiettement de certains secteurs du front contre-révolutionnaire intérieur et le font s'incliner devant la légitimité de la révolution. Ils donnent à la révolution une conscience de soi, qui renforce la connaissance qu'elle a de sa propre force et de sa propre dignité.

La maturité idéologique du prolétariat russe apparaît précisément dans les aspects de la révolution, qui passent aux yeux des opportunistes occidentaux et de leurs adorateurs d'Europe centrale pour des signes de son caractère arriéré, à savoir l'écrasement clair et sans équivoque de la contre-révolution intérieure et la lutte intrépide, aussi bien illégale que « diplomatique », pour la révolution mondiale. Le prolétariat russe a conduit sa révolution à la victoire, non parce que les circonstances lui ont remis le pouvoir entre les mains (ce fut aussi le cas du prolétariat allemand en novembre 1918 et celui du prolétariat hongrois au même moment et en mars 1919), mais parce que, trempé par une longue lutte illégale, il a reconnu clairement l'essence de l'État capitaliste et ajusté son action, non à des phantasmes idéologiques, mais à la réalité véritable. Le prolétariat de l'Europe centrale et occidentale a encore un dur chemin devant lui. Pour parvenir en luttant à la conscience de sa vocation historique et de la légitimité de sa domination, il doit d'abord apprendre à saisir le caractère purement tactique de la légalité et de l'illégalité, bref, se débarrasser aussi bien du crétinisme de la légalité que du romantisme de l'illégalité.

Juillet 1920.

REMARQUES CRITIQUES SUR LA CRITIQUE DE LA RÉVOLUTION RUSSE DE ROSA LUXEMBOURG [1]

Paul Levi a cru opportun de publier une brochure rédigée à la hâte par la camarade Rosa Luxembourg dans la prison de Breslau et restée à l'état de fragment. Cette publication s'est faite au moment des attaques les plus violentes contre le P.C. allemand et la Ill, Internationale ; elle constitue une étape de cette lutte, au même titre que les révélations du Vorwärts et la brochure de Friesland ; elle sert seulement des buts différents, plus profonds. Ce ne sont plus, cette fois-ci, l'autorité du P.C.A. ni la confiance en la politique de la Ill' Internationale qui doivent être ébranlées, mais les fondements théoriques de l'organisation et de la tactique bolchéviques. L'autorité respectable de Rosa Luxembourg doit être mise au service de cette cause. Son oeuvre posthume doit fournir la base théorique à la liquidation de la IIIe Internationale et de ses sections. C'est pourquoi il ne suffit pas de faire remarquer que Rosa Luxembourg a, par la suite, modifié ses vues. Il s'agit de bien voir dans quelle mesure elle a raison ou tort. Car il serait tout à fait possible - dans l'abstrait - qu'au cours des premiers mois de la Révolution elle ait évolué dans une mauvaise direction, que le changement constaté dans ses vues par les camarades Warski et Zetkin ait représenté une tendance erronée. La discussion doit donc avant tout partir des vues transcrites par Rosa Luxembourg dans cette brochure - indépendamment de son attitude ultérieure à leur égard.

---

1 Lukàcs entreprend ici la critique de La révolution russe, de Rosa Luxembourg (1922), publiée en français en 1946 par les éditions Spartacus (N. des Tr.).

D'autant plus que déjà, dans la brochure signée Junius [1] et la critique qu'en fit Lénine, et même déjà dans la critique que Rosa Luxembourg avait publiée en 1904 dans la Neue Zeit sur le livre de Lénine Un pas en avant, deux pas en arrière, quelques-unes des oppositions évoquées ici entre Rosa Luxembourg et les bolchéviks se sont déjà manifestées et qu'elles interviennent encore en partie dans la rédaction du programme de Spartacus.

1 Brochure publiée par Rosa Luxembourg en février 1916 sous le pseudonyme de Junius : La crise de la social-démocratie (N. des Tr.) .

I

Ce qui est en question, c'est donc le contenu effectif de la brochure. Ici aussi, cependant, le principe, la méthode, le fondement théorique, le jugement général porté sur le caractère de la Révolution qui conditionne en dernière analyse la position prise à l'égard des questions particulières, sont plus importants que la position même prise à l'égard des problèmes particuliers de la révolution russe. Ceux-ci ont, pour la plupart, été réglés par le temps qui s'est écoulé depuis. Levi le reconnaît lui-même pour la question agraire. Sur ce point, donc, plus n'est besoin, aujourd'hui, de polémiquer. Il importe seulement de dégager le principe méthodologique qui nous mène plus près du problème central de ces considérations, celui de la fausse appréciation du caractère de la révolution prolétarienne. Rosa Luxembourg affirme avec insistance : « Un gouvernement socialiste qui est parvenu au pouvoir doit cependant faire en tout cas une chose : prendre des mesures qui vont dans le sens des conditions fondamentales d'une ultérieure réforme socialiste des rapports agraires ; il doit au moins éviter tout ce qui barre la voie à ces mesures ». Et elle reproche à Lénine et aux bolchéviks d'avoir négligé cela, d'avoir même fait le contraire. Si cette vue était isolée, on pourrait invoquer que la camarade Rosa Luxembourg - comme presque tout le monde en 1918 - était insuffisamment informée des événements réels en Russie. Mais si nous considérons ce reproche dans le contexte d'ensemble de son exposé, nous nous rendons compte aussitôt qu'elle surestime considérablement la puissance effective dont disposaient les bolchéviks quant à la forme du règlement de la question agraire. La révolution agraire était une donnée complètement indépendante de la volonté des bolchéviks, ou de la volonté du prolétariat. Les paysans auraient de toute façon partagé la terre sur la base de l'expression élémentaire de leur intérêt de classe. Et ce mouvement élémentaire aurait balayé les bolchéviks, s'ils s'y étaient opposés, comme il a balayé les menchéviks et les Socialistes-Révolutionnaires. Pour poser correctement le problème de la question agraire, il ne faut donc pas se demander si la réforme agraire des bolchéviks était une mesure socialiste ou allant dans le sens du socialisme, mais si, dans la situation d'alors, où le mouvement montant de la révolution tendait vers son point crucial, toutes les forces élémentaires de la société bourgeoise en décomposition devaient être rassemblées contre la bourgeoisie s'organisant en contre-révolution (que ces forces aient été « purement » prolétariennes ou petites-bourgeoises, qu'elles se soient mues ou non dans le sens du socialisme). Car il fallait prendre position en face du mouvement paysan élémentaire qui tendait au partage des terres. Et cette prise de position ne pouvait être qu'un Oui ou un Non clair et sans équivoque. On devait, soit se mettre à la tête de ce mouvement, soit l'écraser par les armes, auquel cas on devenait forcément le prisonnier de la bourgeoisie, nécessairement alliée sur ce point, comme cela est effectivement arrivé, aux menchéviks et aux Socialistes-Révolutionnaires. Il ne pouvait, à ce moment, être question d' « infléchir » progressivement le mouvement « dans le sens du socialisme ». Cela pouvait et devait être tenté plus tard. Dans quelle mesure cette tentative a réellement échoué (là-dessus le dossier est loin d'être clos ; il y a des « tentatives avortées »

qui, cependant, dans un autre contexte et plus tard, portent des fruits) et quelles sont les causes de cet échec, ce n'est pas le lieu d'en discuter. Car ce dont on discute maintenant, c'est de la décision des bolchéviks, au moment de la prise du pouvoir. Et là il faut constater que, pour les bolchéviks, le choix n'était pas entre une réforme agraire allant dans le sens du socialisme et une autre qui s'en éloignait ; on ne pouvait que : mobiliser pour la révolution prolétarienne les énergies libérées du soulèvement paysan élémentaire ou bien - en s'y opposant - isoler sans espoir le prolétariat et contribuer à la victoire de la contre-révolution

Rosa Luxembourg elle-même le reconnaît sans détour : « Comme mesure politique pour renforcer le gouvernement socialiste prolétarien, c'était une excellente tactique. Mais la médaille avait malheureusement son revers : la prise de possession immédiate des terres par les paysans n'avait rien de commun avec une économie socialiste ». Quand cependant, à l'appréciation correcte de la tactique politique des bolchéviks, elle relie quand même son reproche contre leur façon d'agir sur le plan économique et social, on voit déjà apparaître ici l'essence de son appréciation de la révolution russe, de la révolution prolétarienne : la surestimation de son caractère purement prolétarien, et donc la surestimation de la puissance extérieure et de la lucidité et de la maturité intérieures que la classe prolétarienne peut posséder dans la première phase de la révolution et a effectivement possédées. Et on voit apparaître en même temps, comme en étant le revers, la sous-estimation de l'importance des éléments non prolétariens dans la révolution, sous-estimation des éléments non prolétariens en dehors de la classe et de la puissance de telles idéologies à l'intérieur du prolétariat lui-même. Cette fausse appréciation des vraies forces motrices conduit à l'aspect décisif de sa position fausse : à la sous-estimation du rôle du parti dans la révolution, à la sous-estimation de l'action politique consciente, par opposition au mouvement élémentaire sous la pression de la nécessité de l'évolution économique.

II

Plus d'un lecteur trouvera ici encore qu'il est exagéré d'en faire une question de principe. Pour faire plus clairement comprendre l'exactitude objective de notre jugement, nous devons revenir aux questions particulières de la brochure. La position de Rosa Luxembourg sur la question des nationalités dans la révolution russe renvoie aux discussions critiques du temps de guerre, à la brochure de Junius et à la critique qu'en fit Lénine.

La thèse, que Lénine a toujours combattue obstinément (et pas seulement à l'occasion de la brochure de Junius où elle revêt sa forme la plus claire et la plus caractéristique) est la suivante : « A l'époque de l'impérialisme déchaîné, il ne peut plus y avoir de guerre

nationale » [1]. Cette opposition peut paraître purement théorique. Car, sur le caractère impérialiste de la guerre mondiale, il régnait un accord complet entre Junius et Lénine. Ils étaient aussi d'accord sur le fait que les aspects particuliers de la guerre qui, considérés isolément, constitueraient des guerres nationales, devaient nécessairement, du fait de leur appartenance à un contexte d'ensemble impérialiste, être évalués comme des phénomènes impérialistes (la Serbie et l'attitude juste des camarades serbes). Mais, objectivement et pratiquement, surgissent immédiatement des questions de la plus haute importance. Premièrement, une évolution qui rende de nouveau possible des guerres nationales est sans doute peu vraisemblable, sans être exclue. Son apparition dépend du rythme auquel s'opère le passage de la phase de la guerre impérialiste à celle de la guerre civile. Aussi est-il faux de généraliser le caractère impérialiste de l'époque présente à tel point que l'on en vienne à nier la possibilité même de guerres nationales, car cela pourrait éventuellement amener le politicien socialiste à agir en réactionnaire (par fidélité aux principes). Deuxièmement, les soulèvements des peuples coloniaux et semi-coloniaux constituent nécessairement des guerres nationales que les partis révolutionnaires doivent absolument soutenir, vis-à-vis desquelles la neutralité serait directement contre-révolutionnaire (attitude de Serrati vis-à-vis de Kemal). Troisièmement, il ne faut pas oublier que non seulement dans les couches petites-bourgeoises (dont le comportement peut, sous certaines conditions, favoriser grandement la révolution), mais aussi dans le prolétariat lui-même, particulièrement dans le prolétariat des nations opprimées, les idéologies nationalistes sont restées vivantes. Et leur réceptivité à l'internationalisme vrai ne peut pas être éveillée par une anticipation utopique - en pensée - sur la situation socialiste et l'avenir où il n'y aura plus de question des nationalités, mais seulement en faisant la preuve, pratiquement, qu'une fois victorieux, le prolétariat d'une nation opprimante a rompu avec les tendances d'oppression de l'impérialisme, jusque dans les dernières conséquences, jusqu'au droit complet de disposer de soi-même, jusqu'à « la séparation étatique incluse ». A vrai dire, à ce mot d'ordre, doit répondre comme complément, chez le prolétariat du peuple opprimé, le mot d'ordre de la solidarité, de la fédération. Seuls ces deux mots d'ordre ensemble peuvent aider le prolétariat, à qui le simple fait de sa victoire n'a pas fait perdre sa contamination par les idéologies nationalistes capitalistes, à sortir de la crise idéologique de la phase de transition. La politique des bolchéviks en ce domaine s'est révélée juste, en dépit des échecs de 1918. Car, même sans le mot d'ordre du plein droit à disposer de soi-même, la Russie soviétique aurait, après Brest-Litovsk, perdu les États limitrophes et l'Ukraine. Sans cette politique pourtant, elle n'aurait regagné ni cette dernière ni les Républiques caucasiennes, etc.

La critique de Rosa Luxembourg a été, sur ce point, réfutée par l'histoire. Et nous ne nous serions pas occupés si longue ment de cette question, dont la théorie a. déjà été réfutée par Lénine dans sa critique de la brochure de Junius (Contre le courant), si n'y apparaissait pas la même conception du caractère de la révolution prolétarienne que celle déjà analysée par nous dans la question agraire. Ici aussi, Rosa Luxembourg ne voit pas le choix, imposé par le destin, entre des nécessités non « purement » socialistes, devant lequel la révolution prolétarienne est placée à ses débuts. Elle ne voit pas la nécessité, pour le parti

---

1 Cf. Directives pour les tâches de la social-démocratie internationale. Thèse 5.

révolutionnaire du prolétariat, de mobiliser toutes les forces révolutionnaires (au moment donné) et de dresser ainsi clairement et le plus puissamment possible (au moment où les forces se mesurent), le front de la révolution face à la contre-révolution. Elle oppose sans cesse, aux exigences du jour. les principes de stades futurs de la révolution. Cette attitude constitue le fondement des développements finalement décisifs de cette brochure : ceux sur la violence et la démocratie, sur le ,système des soviets et le parti. Ce qu'il faut donc, c'est reconnaître ces vues dans leur véritable essence.

III

Rosa Luxembourg se joint, dans cet écrit, à ceux qui désapprouvent de la façon la plus nette la dissolution de la Constituante, la construction du système des conseils, la dépossession de la bourgeoisie de ses droits, le manque de « liberté », le recours à la terreur, etc. Nous nous trouvons ainsi placés devant la tâche de montrer quelles positions théoriques fondamentales ont amené Rosa Luxembourg - qui a toujours été le porte-parole insurpassé, le maître et le dirigeant inoubliable du marxisme révolutionnaire - à s'opposer de façon si radicale à la politique révolutionnaire des bolchéviks. J'ai déjà indiqué les moments les plus importants dans son appréciation de la situation. Il faut maintenant faire un pas de plus dans cet écrit de Rosa Luxembourg pour pouvoir reconnaître le facteur dont découlent logiquement ces vues.

C'est la surestimation du caractère organique de l'évolution historique. Rosa Luxembourg a démontré de façon percutante - contre Bernstein - l'inconsistance du « passage naturel » pacifique au socialisme. Elle a démontré de façon convaincante la marche dialectique de l'évolution, le renforcement croissant des contradictions internes du système capitaliste, non seulement sur le plan purement économique, mais aussi pour les rapports de l'économie et de la politique : « Les rapports de production de la société capitaliste se rapprochent toujours plus de la société socialiste, ses rapports politiques et juridiques, par contre, dressent entre la société capitaliste et la société socialiste un mur « toujours plus haut » [1]. Ainsi la nécessité d'une modification violente, révolutionnaire, est prouvée à partir des tendances de l'évolution de la société. Ici déjà, à vrai dire, se trouve cachée en germe la conception selon laquelle la révolution devrait seulement écarter les obstacles « politiques » sur le chemin de l'évolution économique. Seulement, les contradictions dialectiques de la production capitaliste y sont éclairées si fortement, qu'il est difficilement possible - dans ce contexte - de parvenir à de telles conclusions. Rosa Luxembourg n'y conteste pas non plus pour la révolution russe la

---

1 Réforme sociale ou révolution ? (Brochure de R. Luxembourg. l'rad. fr. aux éd. Spartacus, 1947. N. des Tr.)

nécessité de la violence en général. « Le socialisme a comme conditions, dit-elle, une série de mesures violentes contre la propriété, etc. » ; de même, plus tard, le programme de Spartacus reconnaît qu' « à la violence de la contre-révolution bourgeoise doit être opposée la violence révolutionnaire du prolétariat » [1].

Toutefois, cette reconnaissance du rôle de la violence ne porte que sur l'aspect négatif, sur les obstacles à écarter, et pas du tout sur la construction même du socialisme. Celui-ci ne se laisse pas « octroyer, introduire à coup d'oukases ». « Le système socialiste de société, dit Rosa Luxembourg, ne doit et ne peut être qu'un produit historique, né de sa propre école, l'école de l'expérience qui, tout comme la nature organique dont elle est en fin de compte une partie, a la belle habitude de produire toujours en même temps qu'un réel besoin social, les moyens de sa satisfaction, en même temps que la tâche, sa solution. »

Je ne veux pas m'attarder longuement sur le caractère remarquablement non dialectique de cette démarche de pensée chez la grande dialecticienne qu'est d'ordinaire Rosa Luxembourg. Remarquons simplement, en passant, qu'une opposition rigide, une séparation mécanique du « positif » et du « négatif », de la « destruction » et de la « construction », contredit directement le fait de la révolution. Car, dans les mesures révolutionnaires de l'État des prolétaires, surtout immédiatement après la prise du pouvoir, la séparation du « positif » et du « négatif » n'est pas concevable et est encore moins réalisable dans la pratique. Combattre la bourgeoisie, arracher de ses mains les moyens de puissance dans la lutte des classes économique, cela ne fait qu'un - surtout au début de la révolution - avec les premières démarches pour organiser l'économie. Il va de soi que ces premières tentatives doivent plus tard être profondément corrigées. Cependant, même les formes ultérieures d'organisation conserveront, aussi longtemps que la lutte des classes durera - donc fort longtemps -, ce caractère « négatif » de lutte, cette tendance à la destruction et à l'oppression. Les formes économiques des futures révolutions prolétariennes victorieuses en Europe pourront être fort différentes de celles de la révolution russe ; il semble cependant fort peu vraisemblable que l'étape du « communisme de guerre » (auquel se réfère la critique de Rosa Luxembourg) puisse être, entièrement et à tout point de vue, évitée.

Plus important encore que le côté historique du texte qui vient d'être cité, est toutefois la méthode qu'il révèle. Il s'y manifeste, en effet, une tendance que l'on pourrait sans doute caractériser le plus clairement par l'expression de passage idéologique naturel au socialisme. Je le sais, Rosa Luxembourg a été, au contraire, une des premières à attirer l'attention sur la transition pleine de crises, de rechutes, du capitalisme au socialisme [2]. Dans cet écrit aussi, il ne manque pas de textes allant dans le même sens. Si je parle quand même d'une telle tendance, je ne l'entends pas, évidemment, au sens d'un quelconque opportunisme, comme si Rosa Luxembourg s'était représenté la révolution de telle sorte que l'évolution économique amène le prolétariat assez loin pour qu'il n'ait plus, parvenu à une maturité idéologique

---

1 Rapport sur le Congrès de fondation du P.C.A.

2 Réforme sociale ou révolution?

suffisante, qu'à cueillir les fruits de l'arbre de cette évolution et recourir effectivement à la violence seulement pour écarter les obstacles « politiques ». Rosa Luxembourg était parfaitement au clair sur les rechutes nécessaires, les corrections, les fautes des périodes révolutionnaires. Sa tendance à surestimer l'élément organique de l'évolution se manifeste simplement dans la conviction - dogmatique - que sont produits « en même temps que le besoin social réel, le moyen de sa satisfaction, en même temps que la tâche, sa solution ».

La surestimation des forces spontanées, élémentaires, de la révolution, spécialement dans la classe historiquement appelée à la diriger, détermine sa position à l'égard de la Constituante. Elle reproche à Lénine et a Trotsky une « conception schématique rigide », parce que, de la composition de la Constituante, ils ont conclu qu'elle était impropre à être l'organe de la révolution prolétarienne. Elle s'exclame : « Combien cela contredit-il toute l'expérience historique ! Celle-ci nous montre au contraire que le fluide vivant de la volonté populaire entoure constamment les corps représentatifs, les pénètre, les oriente ». Et de fait, elle se réfère, dans un passage antérieur, aux expériences des révolutions anglaises et françaises quant aux changements d'orientation des corps parlementaires. Cette constatation des faits est entièrement juste. Seulement Rosa Luxembourg ne souligne pas assez nettement que ces « changements d'orientation » ressemblaient diablement, dans leur essence, à la dissolution de la Constituante. Les organisations révolutionnaires des éléments alors les plus nettement progressifs de la révolution (les « conseils de soldats » de l'armée anglaise, les sections parisiennes, etc.), ont, en effet, constamment écarté par la violence les éléments rétrogrades des corps parlementaires transformant ainsi ces corps parlementaires conformément au niveau de la révolution. De telles transformations ne pouvaient, dans une révolution bourgeoise, être la plupart du temps que des déplacements au sein de l'organe de lutte de la classe bourgeoise, le Parlement. Et même là. il est cependant très remarquable de voir quel puissant renforcement de l'action des éléments extra-parlementaires (semi-prolétariens) s'effectue dans la grande Révolution française, en comparaison avec la révolution anglaise. La révolution russe de 1917 apporte - en passant par les étapes de 1871 et 1905 - le passage brusque de ces renforcements quantitatifs au changement qualitatif. Les soviets, les organisations des éléments les plus consciemment progressifs de la révolution, ne se sont pas contente%, cette fois, d' « épurer » la Constituante de tous les partis autres que les bolchéviks et les Socialistes-Révolutionnaires de gauche (ce à quoi Rosa Luxembourg ne devrait, sur la base de ses propres analyses, rien avoir à redire), ils se sont substitués à eux. Les organes prolétariens (et semi-prolétariens) de contrôle et de promotion de la révolution bourgeoise sont devenus les organes de lutte et de gouvernement du prolétariat victorieux.

IV

Or ce « saut », Rosa Luxembourg se refuse énergiquement à le faire. Et cela, non seulement parce qu'elle sous-estime le caractère abrupt, violent, « inorganique », de ces transformations des corps parlementaires de naguère, mais parce qu'elle ne reconnaît pas la forme soviétique comme forme de lutte et de gouvernement de la période de transition, comme forme de lutte pour conquérir et imposer les conditions du socialisme. Elle aperçoit bien plutôt dans les soviets la « superstructure » de l'époque de l'évolution sociale et économique où la transformation, au sens du socialisme, est déjà achevée pour la plus grande part. « C'est un non-sens que de qualifier le droit électoral de produit de la fantaisie, produit utopique et sans lien avec la réalité sociale. Et c'est justement pourquoi il n'est pas un instrument sérieux de la dictature du prolétariat. Il est un anachronisme, ou une anticipation de la situation juridique, qui est à sa place sur une base économique déjà entièrement socialiste, non dans la phase de transition de la dictature du prolétariat. »

Ici Rosa Luxembourg touche, avec la logique inébranlable qui lui est propre, même quand elle se trompe, à une des questions les plus importantes dans l'appréciation théorique de la période de transition. Il s'agit du rôle qui revient à l'État (aux soviets comme forme étatique du prolétariat victorieux) dans la transformation économique et sociale de la société. S'agit-il seulement ici d'une situation produite par les forces motrices économiques - agissant au-delà de la conscience ou se reflétant tout au plus dans une « fausse » conscience -, situation qui est sanctionnée après coup et protégée par l'État prolétarien, son droit, etc.? Ou bien ces -formes d'organisation du prolétariat ont-elles, dans la construction économique de la période de transition, une fonction consciemment déterminante? Certes, l'affirmation de Marx, dans sa Critique du programme de Gotha, que « le droit ne peut jamais être plus élevé que la forme économique de la société », garde toute sa valeur. Mais il ne s'ensuit pas que la fonction sociale de l'État prolétarien, et par suite sa position dans le système d'ensemble de la société prolétarienne, soit la même que celle de l'État bourgeois dans la société bourgeoise. Dans une lettre à Conrad Schmidt, Engels définit cette dernière d'une façon essentiellement négative. L'État peut promouvoir une évolution économique présente, il peut s'y opposer, il peut lui « couper certaines directions et lui prescrire d'autres ». « Mais il est clair, ajoute-t-il, que, dans les deuxième et troisième cas, le pouvoir politique peut causer de grands dommages à l'évolution économique et provoquer un gaspillage massif de force et de matière » [1]. On peut donc se demander si la fonction économique et sociale de l'État prolétarien est la même que celle de l'État bourgeois. Peut-il donc seulement - dans le cas le plus favorable - activer ou freiner une évolution économique indépendante de lui, c'est-à-dire complètement primaire par rapport à lui ? Il est clair que la réponse au reproche fait par Rosa

---

1 Lettre du 27 octobre 1890. In Marx-Engels, Études philosophiques, éd. sociales, 1947, p. 126-127.

Luxembourg aux bolchéviks dépend de la réponse à cette question. Si la réponse est oui, alors Rosa Luxembourg a raison : l'État prolétarien (le système des soviets) ne peut surgir que comme « superstructure » idéologique, après le succès du bouleversement économico-social et comme sa conséquence,

Tout autre est cependant la situation, si nous voyons la fonction de l'État prolétarien quand il pose les fondements de l'organisation socialiste, et donc consciente, de l'économie. Personne évidemment (et le P.C. russe moins que quiconque) ne s'imagine que l'on peut tout simplement « décréter » le socialisme. Les fondements du mode de production capitaliste et, avec eux, la « nécessité de lois naturelles » jouant automatiquement, ne sont pas du tout éliminés par le fait que le prolétariat a pris le pouvoir et qu'il réalise dans les institutions une socialisation, même très poussée, des moyens de production. Leur abolition, leur remplacement par le mode d'économie socialiste consciemment organisée, ne doivent cependant pas être saisis seulement comme un processus de longue haleine, mais bien plutôt comme une lutte acharnée menée consciemment. Le terrain doit être conquis pouce par pouce sur cette « nécessité ». Toute surestimation de la maturité de la situation, de la puissance du prolétariat, toute sous-estimation de la violence des forces adverses, se paient amèrement sous la forme de crises, de rechutes, d'évolutions économiques qui ramènent de force en-deçà du point de départ. Mais il serait tout aussi faux, une fois qu'on a compris que des limites déterminées, souvent très étroites, sont tracées à la puissance du prolétariat, à la capacité de régler consciemment l'ordre économique, d'en conclure que l' « économie » du socialisme se réalisera en quelque sorte d'elle-même, c'est-à-dire comme dans le capitalisme, par les « lois aveugles » de ses forces motrices. « Engels ne pense absolument pas -dit Lénine dans le commentaire de la lettre à Kautsky du 12 septembre 1891 - que « l'économique » écarterait immédiatement de lui-même toutes les difficultés du chemin... L'adaptation du politique à l'économique aura inévitablement lieu, mais pas d'un seul coup, et pas non plus de façon simple, sans difficultés et immédiatement » [1].

La réglementation consciente, organisée, de l'ordre économique, ne peut être réalisée que consciemment, et l'organe de cette réalisation, c'est justement l'État prolétarien, le système soviétique. Les soviets sont donc en fait « une anticipation sur la situation juridique » d'une phase ultérieure de la répartition des classes, mais ils ne sont pourtant pas une utopie vide et suspendue en l'air, ils sont au contraire le seul moyen approprié pour que cette situation anticipée prenne une fois réellement vie. Car « de lui-même », sous l'effet des lois naturelles de l'évolution économique, le socialisme ne s'établirait jamais. Certes, les lois naturelles poussent le capitalisme à sa crise dernière, mais à la fin de son chemin, ce serait l'anéantissement de toute civilisation, une nouvelle barbarie.

C'est là que réside justement la différence la plus profonde entre les révolutions bourgeoises et prolétariennes. La marche si brillante des révolutions bourgeoises repose socialement sur le fait que, dans une société dont la structure absolutiste féodale est

---

1 Lénine-Zinoviev, Contre le courant.

profondément minée par le capitalisme déjà fortement développé, elles tirent les conséquences politiques, étatiques, juridiques, etc., d'une évolution économico-sociale déjà largement accomplie. Mais l'élément réellement révolutionnaire, c'est la transformation économique de l'ordre de production féodal en ordre capitaliste, de sorte qu'on pourrait concevoir théoriquement cette évolution sans révolution bourgeoise, sans transformation politique de la part de la bourgeoisie révolutionnaire ; ce qui resterait de la superstructure absolutiste féodale et n'aurait pas été éliminé par des « révolutions par en haut », s'effondrerait « de soi-même » à l'époque du capitalisme déjà complètement développé. (L'évolution allemande correspond en partie à ce schéma.)

Il est vrai qu'une révolution prolétarienne aussi serait impensable, si ses conditions et ses présuppositions économiques n'étaient pas produites déjà au sein de la société capitaliste par l'évolution de la production capitaliste. Mais la différence énorme entre les deux types d'évolution réside en ce que le capitalisme s'est déjà développé, en tant que mode économique, à l'intérieur du féodalisme en le détruisant, tandis que ce serait une utopie fantastique de s'imaginer qu'à l'intérieur du capitalisme, peut se développer en direction du socialisme autre chose que, d'une part, les conditions économiques objectives de sa possibilité, qui ne peuvent être transformées en éléments réels du mode de production socialiste qu'après la chute et comme conséquence de la chute du capitalisme, d'autre part, le développement du prolétariat comme classe. Que l'on pense à l'évolution parcourue par la manufacture et le système de fermage capitaliste quand l'ordre social féodal existait encore. Ils n'avaient plus besoin, en fait, que d'ôter les barrières juridiques du chemin de leur libre développement La concentration du capital en cartels, trusts, etc., constitue au contraire une condition certes inéluctable de la transformation du mode de production capitaliste en mode de production socialiste ; mais même la concentration capitaliste la plus poussée restera, sur le plan économique aussi, qualitativement différente d'une organisation socialiste, et ne pourra ni se muer « d'elle-même » en celle-ci, ni être transformée « juridiquement » en celle-ci dans le cadre de la société capitaliste. L'échec tragi-comique de toutes les « tentatives de socialisation » en Allemagne et en Autriche est une preuve sans doute assez claire de cette dernière impossibilité.

Après la chute du capitalisme commence un processus long et douloureux dans cette direction, ce qui ne contredit pas cette opposition. Au contraire. Ce ne serait pas penser de façon dialectique et historique que d'exiger, parce qu'on a constaté que le socialisme ne peut être réalisé que comme transformation consciente de toute la société, que cette transformation ait lieu d'un seul coup et non sous forme de processus. Ce processus est toutefois qualitativement différent de la transformation de la société féodale en société bourgeoise. Et justement cette différence qualitative s'exprime le plus clairement dans la fonction qualitativement différente qui revient dans la révolution à l'État, qui, par conséquent, comme dit Engels, « n'est déjà plus un État au sens propre », et dans la relation qualitativement différente entre la politique et l'économie. Déjà la conscience qu'a le prolétariat du rôle de l'État dans la révolution prolétarienne, par opposition au travestissement idéologique de celui-ci dans les révolutions bourgeoises, conscience qui prévoit et bouleverse et qui s'oppose à la connaissance bourgeoise, venant nécessairement après coup, indique crûment l'opposition. C'est ce que méconnaît Rosa Luxembourg dans sa

critique du remplacement de la Constituante par les soviets : elle se représente la révolution prolétarienne sous les formes structurelles des révolutions bourgeoises.

V

En opposant de façon tranchée l'appréciation « organique » et l'appréciation dialectique révolutionnaire de la situation, nous pouvons pénétrer plus profondément encore dans les démarches de pensée de Rosa Luxembourg, jusqu'au problème du rôle du parti dans la révolution, et, par là, jusqu'à l'attitude à l'égard de la conception bolchévique du parti et ses conséquences tactiques et organisationnelles.

L'opposition entre Lénine et Rosa Luxembourg remonte assez loin dans le passé. On sait que, lors de la première querelle entre menchéviks et bolchéviks sur l'organisation, Rosa Luxembourg a pris parti contre ces derniers. Elle ne s'opposait pas à eux sur le plan politique et tactique, mais sur le plan purement organisationnel. Dans presque toutes les questions de tactique (grève de masses, jugement sur la révolution de 1905, impérialisme, lutte contre la guerre mondiale qui venait, etc.), Rosa Luxembourg et les bolchéviks suivaient toujours un chemin commun. C'est ainsi qu'à Stuttgart, précisément dans la résolution décisive sur la guerre, elle fut la représentante des bolchéviks. Et Pourtant leur opposition est beaucoup moins épisodique que de si nombreux accords poli. tiques et tactiques pourraient en donner l'impression, même si, par ailleurs, il ne faut pas en conclure que leurs chemins se séparent rigoureusement. L'opposition entre Lénine et Rosa Luxembourg était donc la suivante : la lutte contre l'opportunisme, sur laquelle ils étaient d'accord politiquement et par principe, est-elle une lutte intellectuelle à l'intérieur du parti révolutionnaire du prolétariat, ou bien cette lutte doit-elle se décider sur le terrain de l'organisation ? Rosa Luxembourg combat cette dernière conception. D'abord, elle aperçoit une exagération dans le rôle central que les bolchéviks accordent aux questions d'organisation comme garantes de l'esprit révolutionnaire dans le mouvement ouvrier. Elle est d'avis que le principe réellement révolutionnaire doit être cherché exclusivement dans la spontanéité élémentaire des masses, par rapport auxquelles les organisations centrales du parti ont toujours un rôle conservateur et inhibiteur. Elle croit qu'une centralisation effectivement. réalisée ne ferait qu'accentuer la « scission entre l'élan des masses et les hésitations de la social-démocratie » [1]. Ensuite, elle considère la forme même de l'organisation comme quelque chose qui croît organiquement, non comme quelque chose de « fabriqué ». « Dans le mouvement social-démocrate l'organisation aussi... est un produit historique de la lutte des classes dans lequel la social-démocratie introduit

1 Neue Zeit, XXII, 2e volume, p. 491.

simplement la conscience politique » [1]. Et cette conception à son tour est portée par la conception d'ensemble qu'a Rosa Luxembourg du déroulement prévisible du mouvement révolutionnaire, conception dont nous avons déjà vu les conséquences pratiques dans la critique de la réforme agraire bolchévique et du mot d'ordre du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Elle dit : « Le principe, qui fait de la social-démocratie la représentante de la classe prolétarienne, mais en même temps la représentante de l'ensemble des intérêts progressifs de la société et de toutes les victimes opprimées de l'ordre social bourgeois, ne signifie pas seulement que, dans le programme de la social-démocratie, tous ces intérêts sont réunis en tant qu'idées. Ce principe devient vérité sous la forme de l'évolution historique, en vertu de laquelle la social-démocratie, en tant que parti politique, devient peu à peu le refuge des éléments insatisfaits les plus divers, devient vraiment le parti du peuple contre une infime minorité de la bourgeoisie régnante » [2]. Il en ressort que d'après les vues de Rosa Luxembourg les fronts de la révolution et de la contre-révolution se dessinent peu à peu et « organiquement » (avant même que la révolution soit devenue actuelle) et que le parti devient le point de ralliement organisationnel de toutes les couches mises en mouvement contre la bourgeoisie par le cours de l'évolution. Il s'agit seulement d'empêcher que l'idée de la lutte des classes en soit affadie et subisse des déformations petites-bourgeoises. Ici la centralisation organisationnelle peut et doit apporter son aide, mais seulement dans le sens où elle est « simplement un puissant moyen extérieur, pour la majorité révolutionnaire effectivement existante dans le parti, d'exercer l'influence déterminante » [3].

Rosa Luxembourg part donc, d'une part, de l'idée que la classe ouvrière entrera dans la révolution en formant un bloc uniformément révolutionnaire, sans être contaminée ou détournée du droit chemin par les illusions démocratiques de la société bourgeoise [4]. Elle semble, d'autre part, admettre que les couches petites-bourgeoises de la société bourgeoise, menacées mortellement, dans leur existence sociale, par l'aggravation révolutionnaire de la situation économique, s'uniront aussi sur le plan du parti, sur le plan organisationnel, avec le prolétariat combattant. Si cette supposition est correcte, il en découle, de façon évidente, le rejet de la conception bolchévique du parti ; le fondement politique de cette conception c'est justement que le prolétariat doit faire la révolution en alliance, certes, mais pas dans l'unité organisationnelle avec les autres couches combattant la bourgeoisie, et qu'il doit nécessairement entrer en conflit avec certaines couches prolétariennes combattant aux côtés de la bourgeoisie contre le prolétariat révolutionnaire. Il ne faut pas oublier que la première rupture avec les menchéviks ne s'est pas faite seulement sur la question des statuts de l'organisation, mais aussi sur le problème de l'alliance avec la bourgeoisie « progressiste » (ce qui a signifié pratiquement, entre autres choses, l'abandon du mouvement paysan

---

1 Ibid., p. 486 (souligné par G. Lukàcs).

2 Ibid., p. 533-4.

3 Ibid., p. 534.

4 Grève de masses. (La grève de masses, le parti et les syndicats est une brochure écrite par R. Luxembourg en août 1905 ; elle fut publiée aux éditions Spartacus en 1947. N. des Tr.)

révolutionnaire), sur le problème de la coalition avec cette bourgeoisie pour accomplir et consolider la révolution bourgeoise.

On voit pourquoi, bien qu'elle ait marché, dans toutes les questions de tactique politique, avec les bolchéviks contre leurs adversaires opportunistes et bien qu'elle ait toujours démasqué tout opportunisme de la façon non seulement la plus pénétrante et la plus ardente, mais aussi la plus profonde et la plus radicale, Rosa Luxembourg devait nécessairement suivre d'autres chemins dans l'appréciation du, danger opportuniste et par suite dans la méthode pour le combattre. Car, si la lutte contre l'opportunisme est saisie exclusivement comme une lutte intellectuelle à l'intérieur du parti, elle doit bien entendu être conduite de sorte que tout le poids porte sur l'effort de persuasion auprès des partisans de l'opportunisme, sur l'obtention d'une majorité à l'intérieur du parti. Il est naturel que, de cette manière, la lutte contre l'opportunisme se fractionne en une série de combats particuliers isolés, dans lesquels les alliés d'hier peuvent devenir les adversaires d'aujourd'hui, et inversement. Un combat contre l'opportunisme comme orientation ne peut pas se cristalliser de cette façon : le terrain de la « lutte intellectuelle » change de question en question et avec lui la composition des groupes qui se combattent. (Kautsky dans la lutte contre Bernstein et le débat sur la grève de masses ; Pannekoek dans ce dernier et dans la querelle sur la question de l'accumulation ; l'attitude de Lensch dans cette question et pendant la guerre, etc.) Ce déroulement non organisé n'a pas pu empêcher complètement, même dans les partis non russes, la formation d'une droite, d'un centre et d'une gauche. Mais le caractère simplement occasionnel de ces regroupements a empêché que ces oppositions se dégagent clairement sur le plan intellectuel et organisationnel (et donc de parti), et il devait, par suite, nécessairement, conduire à des regroupements entièrement faux et, quand ils se sont enfin consolidés sur le plan de l'organisation, susciter des obstacles importants à la clarification à l'intérieur de la classe ouvrière. (Stroebel dans le groupe de l' « Internationale » ; le « pacifisme » comme facteur de la séparation d'avec les droitiers ; Bernstein dans le Parti Socialiste Indépendant ; Serrati à Zimmerwald ; Clara Zetkin à la Conférence internationale des femmes.) Ces dangers ont cependant été accrus par le fait que la lutte non organisée, simplement intellectuelle, contre l'opportunisme, est devenue très facilement et souvent - comme en Europe centrale et occidentale l'appareil du parti était le plus souvent aux mains de la droite ou du centre - une lutte contre le parti en général comme forme d'organisation. (Pannekoek, Rühle, etc.)

Au temps du premier débat entre Rosa Luxembourg et Lénine et immédiatement après, ces dangers n'étaient, il est vrai, pas clairement visibles, au moins pour ceux qui n'étaient pas en état d'utiliser de façon critique l'expérience de la première révolution russe. Pourtant, Rosa Luxembourg était justement parmi les meilleurs connaisseurs de la situation russe. Qu'elle ait ici adopté pour l'essentiel le point de vue de la gauche non russe, laquelle se recrutait principalement dans cette couche radicale du mouvement ouvrier qui n'avait aucune expérience révolutionnaire pratique, ne peut se comprendre qu'à partir de sa conception d'ensemble « organique ». On voit avec évidence, à partir des explications données jusqu'ici, pourquoi, dans son analyse, par ailleurs magistrale, des mouvements de grèves de masses dans la première révolution russe, elle ne parle pas du tout du rôle des menchéviks dans les

mouvements politiques de ces années. Avec cela, elle a toujours vu clairement et combattu énergiquement les dangers tactiques et politiques de toute attitude opportuniste. Mais elle était d'avis que de telles oscillations vers la droite doivent être et sont effectivement liquidées, en quelque sorte spontanément, par l'évolution « organique » du mouvement ouvrier. Elle conclut donc son article polémique contre Lénine par ces paroles : « Et enfin, soit dit franchement entre nous : les erreurs qu'un véritable mouvement ouvrier révolutionnaire commet, sont historiquement d'une fécondité et d'une valeur incomparablement plus grandes que l'infaillibilité du meilleur des comités centraux » [1].

VI

Quand la guerre mondiale a éclaté, quand la guerre civile est devenue actuelle, cette question, qui était alors « théorique », est devenue une question pratique et brûlante. Le problème de l'organisation s'est transformé en problème de tactique politique. Le problème du menchévisme est devenu la question cruciale de la révolution prolétarienne. La victoire sans résistance de la bourgeoisie impérialiste sur l'ensemble de la IIe Internationale, pendant les jours de la mobilisation en 1914, et la possibilité qu'eut la bourgeoisie d'exploiter et de consolider cette victoire pendant la guerre mondiale, ne pouvaient absolument pas être saisies et appréciées comme un « malheur » ou comme la simple conséquence d'une « trahison >,etc. Si le mouvement ouvrier révolutionnaire voulait se remettre de cette défaite, il était nécessaire de concevoir cet échec, cette « trahison », en liaison avec l'histoire du mouvement ouvrier : de faire reconnaître le social-chauvinisme, le pacifisme, etc., comme une suite logique de l'opportunisme en tant qu'orientation.

Cette connaissance est une des principales conquêtes impérissables de l'activité de Lénine pendant la guerre mondiale. Sa critique de la brochure de Junius intervient justement sur ce point : la discussion insuffisante de l'opportunisme comme orientation. C'est vrai, la brochure de Junius, et, avant elle, l'Internationale [2], étaient pleines d'une polémique théoriquement correcte contre la trahison des droitiers et les hésitations du centre dans le mouvement ouvrier allemand. Mais cette polémique relevait de la théorie et de la propagande, non de l'organisation, parce qu'elle était toujours animée d'une même croyance : il s'agissait seulement de « divergences d'opinions » à l'intérieur du parti révolutionnaire du prolétariat. L'exigence organisationnelle des thèses jointes à la brochure de Junius (thèses 10-12) constitue certes la fondation d'une nouvelle Internationale. Cette exigence reste, pourtant, suspendue dans le vide : les voies intellectuelles et, par suite, Organisationnelles, de sa réalisation manquent.

---

1 Ibid.

2 Il s'agit de la revue de Rosa Luxembourg (N. des Tr.).

Le problème de l'organisation se transforme ici en un problème politique pour tout le prolétariat révolutionnaire. L'impuissance de tous les partis ouvriers devant la guerre mondiale doit être conçue comme un fait de l'histoire mondiale et donc comme une conséquence nécessaire de toute l'histoire du mouvement ouvrier. Le fait que, presque sans exception, une couche dirigeante influente des partis ouvriers se place ouvertement aux côtés de la bourgeoisie, qu'une autre partie passe avec elle des alliances secrètes, non avouées - et qu'il soit possible à toutes deux, intellectuellement et organisationnellement, de conserver en même temps sous leur direction les couches décisives du prolétariat, doit constituer le point de départ de l'appréciation de la situation et de la tâche du parti ouvrier révolutionnaire. Il doit être clairement reconnu que, dans la formation progressive des deux fronts de la guerre civile, le prolétariat entrera d'abord dans la lutte divisé et intérieurement déchiré. Ce déchirement ne peut pas être supprimé simplement par des discussions. C'est un espoir vain que de compter « persuader », peu à peu, même ces couches dirigeantes, de la justesse des vues révolutionnaires ; de penser donc que le mouvement ouvrier pourra instaurer son unité - révolutionnaire - « organiquement », de l' « intérieur ». Le problème qui surgit est le suivant : comment la grande masse du prolétariat - qui est instinctivement révolutionnaire, mais n'est pas encore parvenue à une conscience claire - peut-elle être arrachée à cette direction ? Et il est clair que précisément le caractère théorique et « organique » de la discussion donne le plus longtemps licence aux menchéviks et leur rend d'autant plus facile de masquer au prolétariat le fait qu'ils sont à l'heure décisive aux côtés de la bourgeoisie. Jusqu'à ce que la partie du prolétariat, qui s'insurge spontanément contre cette attitude de ses chefs et aspire à une direction révolutionnaire, se soit rassemblée en organisation, jusqu'à ce que les partis et les groupes réellement révolutionnaires ainsi nés aient réussi, par leurs actions (pour lesquelles leurs propres organisations révolutionnaires de parti sont inévitablement nécessaires), à gagner la confiance des grandes masses et à les arracher à la direction des opportunistes, il ne peut être question de guerre civile, malgré la situation globale, révolutionnaire d'une manière durable et s'intensifiant objectivement.

La situation mondiale est objectivement révolutionnaire de manière durable et croissante. Rosa Luxembourg, précisément, a fourni à la connaissance de l'essence objectivement révolutionnaire de la situation un fondement théorique, dans son livre classique, l'Accumulation du capital, livre encore trop peu connu et utilisé, ce qui est un grand dommage pour le mouvement révolutionnaire. Et c'est en exposant comment l'évolution du capitalisme signifie la désintégration des couches qui ne sont ni capitalistes ni ouvrières, qu'elle fournit sa théorie économique et sociale à la dialectique révolutionnaire des bolchéviks vis-à-vis des couches non prolétariennes de travailleurs. Rosa Luxembourg montre que, plus l'évolution s'approche du point où le capitalisme s'achève, plus ce processus de désintégration doit nécessairement revêtir des formes véhémentes. Des couches toujours plus grandes se détachent de l'édifice apparemment solide de la société bourgeoise, apportent la confusion dans les rangs de la bourgeoisie, déclenchent des mouvements qui peuvent (sans par eux-mêmes aller dans le sens du socialisme) accélérer beaucoup, par la violence avec laquelle ils éclatent, ce qui est la condition du socialisme, c'est-à-dire l'effondrement de la bourgeoisie.

Dans cette situation qui désintègre toujours davantage la société bourgeoise, qui pousse le prolétariat, qu'il le veuille ou non, vers la révolution, les menchéviks sont, ouvertement ou en cachette, passés dans le camp de la bourgeoisie. Ils se trouvent sur le front ennemi, contre le prolétariat révolutionnaire et les autres couches (ou les peuples) qui se révoltent instinctivement. Mais avec la connaissance de ce fait, la conception de Rosa Luxembourg sur la marche de la révolution, conception sur laquelle elle a construit logiquement son opposition à la forme d'organisation des bolchéviks, s'est écroulée. Dans sa critique de la révolution russe, Rosa Luxembourg n'a pas encore tiré les conséquences nécessaires découlant de la reconnaissance de ce fait, alors qu'elle en a établi les fondements économiques les plus profonds dans l'Accumulation du capital et que, comme le fait d'ailleurs ressortir Lénine, il n'y a qu'un pas à franchir entre maint passage de la brochure de Junius et la formulation claire de ces conséquences. Elle semble, même en 1918, même après les expériences de la première période de la révolution en Russie, avoir gardé son attitude ancienne à l'égard du problème du menchévisme.

VII

Cela explique qu'elle défende contre les bolchéviks les « droits à la liberté ». « La liberté, dit-elle, est toujours la liberté de ceux qui pensent autrement ». C'est donc la liberté pour les autres « courants » du mouvement ouvrier, pour les menchéviks et les Socialistes-Révolutionnaires. Il est clair qu'il ne s'est jamais agi, chez Rosa Luxembourg, de la défense vulgaire de la démocratie « en général ». Sa prise de position est bien plutôt, sur ce point aussi, la conséquence logique de son erreur d'appréciation sur le groupement des forces dans l'état actuel de la révolution. Car, la position d'un révolutionnaire sur les problèmes de la liberté, à l'époque de la dictature du prolétariat, dépend, en dernière analyse, exclusivement de ceci : considère-t-il les menchéviks comme des ennemis de la révolution ou comme un « courant » de révolutionnaires qui « divergent » sur des questions particulières de tactique, d'organisation, etc. ?

Tout ce que Rosa Luxembourg dit sur la nécessité de la critique, sur le contrôle publie, etc., tout bolchévik, Lénine le premier-comme d'ailleurs Rosa Luxembourg le souligne-, y souscrira. Il s'agit seulement de savoir comment tout cela doit être réalisé, comment la « liberté » (et tout ce qui va avec elle) doit recevoir une fonction révolutionnaire et non contre. révolutionnaire. Un des contradicteurs les plus intelligents des bolchéviks, Otto Bauer. a reconnu ce problème assez clairement. Il ne combat pas l'essence « non démocratique » des institutions d'État bolchéviques avec des raisons abstraites de droit naturel à la Kautsky, mais parce que le système soviétique empêcherait le « réel »

regroupement des classes en Russie, empêcherait que les paysans puissent se faire valoir et les entraînerait dans le sillage politique du prolétariat. Et il témoigne ainsi - contre sa volonté - pour le caractère révolutionnaire de la « suppression de la liberté » par les bolchéviks.

En surestimant le caractère organique de l'évolution révolutionnaire, Rosa Luxembourg est entraînée dans les contradictions les plus criantes. De même que le programme de Spartacus a encore constitué le fondement théorique des arguties centristes sur la différence entre la « terreur » et la « violence », visant le rejet de la première et l'approbation de la seconde, de même se trouve déjà postulé, dans cette brochure de Rosa Luxembourg, le mot d'ordre des Hollandais et du Parti Communiste Ouvrier (KAP) [1] sur l'opposition entre la dictature du parti et la dictature de la classe. Bien sûr, quand deux personnes différentes font la même chose (et en particulier quand deux personnes différentes disent la même chose) ce n'est pas identique. Pourtant, Rosa Luxembourg même, est ici dangereusement proche - précisément parce qu'elle s'éloigne de la connaissance de la structure réelle des forces en présence des espoirs utopiques et hypertendus, dans l'anticipation de phases ultérieures de l'évolution. Ces mots d'ordre sombrèrent ensuite dans l'utopie, et seule l'activité pratique, hélas si brève, de Rosa Luxembourg, dans la révolution, l'a heureusement arrachée à ce sort.

La contradiction dialectique du mouvement social-démocrate - dit Rosa Luxembourg dans son article contre Lénine [2] - réside justement dans le fait « qu'ici, pour la première fois dans l'histoire, les masses populaires, elles-mêmes et contre toutes les classes dirigeantes, imposent leur volonté, mais doivent la poser dans l'au-delà de la société actuelle, au-delà d'elles-mêmes. Cette volonté, les masses ne peuvent la forger que dans le combat quotidien contre l'ordre existant, donc dans le cadre de cet ordre. La liaison entre les masses et un but dépassant l'ordre existant tout entier, entre la lutte quotidienne et le bouleversement révolutionnaire, voilà la contradiction dialectique du mouvement social-démocrate... » Mais cette contradiction dialectique ne s'atténue nullement à l'époque de la dictature du prolétariat : seuls ses membres, le cadre présent de l'action et l' « au-delà » se modifient dans leur matière. Et justement le problème de la liberté et de la démocratie, qui, pendant la lutte dans le cadre de la société bourgeoise, semblait être un problème simple, puisque chaque pouce de terrain libre conquis était un terrain conquis sur la bourgeoisie, prend maintenant une forme aiguë en devenant dialectique. Même la conquête effective de « libertés » sur la bourgeoisie ne s'opère pas suivant une ligne droite, quoique bien sûr la ligne tactique du prolétariat dans la fixation du but ait été une ligne droite et montante. Maintenant cette position aussi doit se modifier. De la démocratie capitaliste, dit Lénine, « l'évolution ne mène pas simplement, directement et sans obstacle, à une démocratisation toujours plus large » [3]. Elle ne peut pas le faire parce que l'essence sociale de la période révolutionnaire consiste

---

1 Il s'agit dans les deux cas de la tendance gauchiste du mouvement ouvrier international qui est dénoncée par Lénine dans La maladie infantile du communisme (N. des Tr.).

2 Dans la Neue Zeit. (C'est Lukàcs qui souligne.)

3 l'État et la Révolution.

précisément en ce que, par suite de la crise économique, la stratification des classes se modifie sans cesse de façon brusque et violente, tant dans le capitalisme en voie de dissolution que dans la société prolétarienne luttant pour prendre forme. C'est pourquoi un constant regroupement des énergies révolutionnaires est une question vitale pour la révolution. Sachant avec certitude que la situation d'ensemble de l'économie mondiale doit pousser tôt ou tard le prolétariat vers une révolution à l'échelle mondiale, qui seule sera en mesure d'accomplir réellement dans le sens du socialisme les mesures économiques, il importe - dans l'intérêt du développement de la révolution - de conserver, par tous les moyens et en toutes circonstances, le pou-voir d'État entre les mains du prolétariat. Le prolétariat victorieux ne doit pas, en faisant cela, fixer à l'avance d'une manière dogmatique sa politique tant sur le plan économique qu'idéologique. De même qu'il doit, dans sa politique économique (socialisations, concessions, etc.), manoeuvrer librement d'après les changements de stratification des classes, d'après les possibilités ou la nécessité de gagner à la dictature certaines couches de travailleurs ou au moins de les neutraliser, de même il ne peut pas se fixer sur l'ensemble du problème de la liberté. La nature et la mesure de la « liberté » dépendront, dans la période de la dictature, de l'état de la lutte des classes, de la puissance de l'ennemi, de l'intensité de la menace pesant sur la dictature, des revendications des couches à gagner, de la maturité des couches alliées et de celles influencées par le prolétariat. La liberté (pas plus que par exemple la socialisation) ne peut représenter une valeur en soi. Elle doit servir le règne du prolétariat, et non l'inverse. Seul un parti révolutionnaire, comme celui des bolchéviks, est capable d'exécuter ces modifications, souvent très brusques, du front de la lutte ; lui seul possède assez de souplesse, de capacité de manoeuvre et d'absence de parti-pris dans l'appréciation des forces réellement agissantes, pour progresser, en passant par Brest-Litvosk, par le communisme de guerre et la plus sauvage guerre civile, jusqu'à la Nouvelle Politique Économique et de là (la situation du pouvoir se modifiant à nouveau) à de nouveaux regroupements des forces, en conservant en même temps toujours intact l'essentiel : le règne du prolétariat.

Mais dans cette succession des phénomènes, un pôle est demeuré fixe, c'est la prise de position contre-révolutionnaire des autres « courants du mouvement ouvrier ». Une ligne droite va ici de Kornilov à Cronstadt. Leur « critique » de la dictature n'est donc pas une auto-critique du prolétariat - critique dont la possibilité doit être préservée, même pendant la dictature, au moyen d'institutions -, mais une tendance à la désintégration, au service de la bourgeoisie. A eux s'appliquent à bon droit ces mots de Engels à Bebel : « Tant que le prolétariat a besoin de l'État, il n'en a pas besoin dans l'intérêt de la liberté, mais pour écraser ses adversaires » [1]. Et si, au cours de la révolution allemande, Rosa Luxembourg a modifié ses vues, analysées ici, cela repose sûrement sur le fait que les quelques mois, où il lui fut accordée de vivre avec la plus grande intensité et de diriger la révolution devenue actuelle, l'ont convaincue de la fausseté de ses conceptions antérieures sur la révolution, et, au premier chef, du caractère erroné de ses vues sur le rôle de l'opportunisme, sur la nature de la lutte à mener contre lui et par suite sur la structure et la fonction du parti révolutionnaire lui-même.

---

1 Cités par Lénine in l'État et la Révolution.

Janvier 1922.

REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES SUR LA QUESTION DE L'ORGANISATION

. ⇓

On ne peut pas séparer mécaniquement les questions politiques des questions d'organisation.

Lénine, *Discours de clôture du 11e Congrès du P.C.R.*

I

Les problèmes de l'organisation font partie des questions qui restent peu élaborées théoriquement, bien qu'ils aient été à certains moments - comme par exemple lors de la discussion sur les conditions d'adhésion [1] - au premier plan des luttes idéologiques. La conception du parti communiste, attaquée et calomniée par tous les opportunistes,

---

1 Il s'agit des conditions d'adhésion aux partis communistes (N. des Tr.).

instinctivement comprise et adoptée par les meilleurs ouvriers révolutionnaires, est pourtant traitée, fréquemment encore, comme une question purement *technique* et non comme une des questions *intellectuelles* les plus importantes de la révolution. Ce n'est pas que les matériaux manquent pour approfondir théoriquement la question de l'organisation. Les thèses des IIe et IIIe Congrès, les luttes d'orientation du parti russe, les expériences pratiques des dernières années, offrent un matériel abondant. Mais on dirait que l'intérêt théorique des partis communistes (le parti russe toujours excepté) ait été tellement accaparé par les problèmes de la situation économique et politique mondiale, par les conséquences tactiques à en tirer et par leur justification théorique, qu'il ne reste plus aucun intérêt théorique vivant et actif pour ancrer la question de l'organisation dans la théorie communiste. Ce qui, en ce domaine, se fait correctement, est plus souvent correct en vertu d'un instinct révolutionnaire qu'en vertu d'une attitude théorique claire. D'un autre côté, beaucoup d'attitudes tactiquement fausses, comme par exemple dans les débats sur le front unique, proviennent d'une conception incorrecte des questions d'organisation.

Cette « inconscience » dans les questions d'organisation est sûrement un signe du manque de maturité du mouvement. Car la maturité ou le manque de maturité ne se mesurent à vrai dire qu'à ceci : une conception ou une attitude visant ce qu'il faut faire est présente à la conscience de la classe agissante et de son parti dirigeant, ou bien sous une forme concrète et médiatisée, ou bien sous une forme abstraite et immédiate. Autrement dit, aussi longtemps que le but à atteindre se trouve hors de portée, des hommes particulièrement clairvoyants peuvent certes, jusqu'à un certain degré, voir clairement le but lui-même, son essence et sa nécessité sociale. Ils seront pourtant incapables de prendre eux-mêmes conscience des démarches concrètes qui mèneraient au but, des moyens concrets, découlant de leur intuition éventuellement correcte, qu'il faudrait acquérir. Certes, les utopistes aussi peuvent voir correctement la situation de fait dont il faut partir. S'ils restent de simples utopistes, c'est qu'ils ne sont en mesure de la voir que comme un fait ou, tout au plus, comme un problème à résoudre, sans parvenir à comprendre que c'est justement là, dans le problème lui-même, que sont aussi données et la solution et la voie menant à la solution. Aussi « ils ne voient dans la misère que la misère, sans y voir le côté révolutionnaire, subversif, qui renversera la société ancienne » [1]. L'opposition, soulignée ici, entre science doctrinaire et science révolutionnaire dépasse le cas analysé par Marx et s'élargit en opposition typique dans l'évolution de la conscience de la classe révolutionnaire. Avec les progrès de la révolution dans le prolétariat, la misère a perdu son caractère de simple donnée et s'est intégrée à la dialectique vivante de l'action. Mais, à sa place, apparaissent, selon le stade auquel se trouve l'évolution de la classe, d'autres contenus vis-à-vis desquels l'attitude de la théorie prolétarienne manifeste une structure très semblable à celle que Marx a analysée ici. Car ce serait une illusion utopique de croire que le dépassement de l'utopisme a déjà été accompli, pour le mouvement ouvrier révolutionnaire, par le dépassement en pensée, opéré par Marx, de sa première forme d'apparition. Cette question, qui est en dernière analyse la question de la relation dialectique entre « but final » et « mouvement », entre théorie et praxis, se répète sous une forme

1 *Misère de la philosophie*, p. 149.

toujours plus évoluée à chaque étape décisive de l'évolution révolutionnaire, à vrai dire avec des contenus sans cesse changeants. Car une tâche est toujours visible dans sa possibilité abstraite, bien avant que ne soient visibles les formes concrètes de sa réalisation. Et la justesse ou la fausseté de la problématique ne peut, à vrai dire, être réellement discutée que lorsque le second stade est atteint, que lorsqu'est reconnaissable la totalité concrète qui est appelée à être le milieu et le chemin de la réalisation. C'est ainsi que la grève générale fut, dans les premiers débats de la IIe Internationale, une utopie purement abstraite et n'est parvenue à l'esquisse d'une forme concrète qu'avec la première révolution russe, la grève générale belge, etc. C'est ainsi que des années de lutte révolutionnaire aiguë ont dû passer avant que le conseil ouvrier ait perdu son caractère utopique et mythologique de panacée pour toutes les questions de la révolution et soit perçu pour ce qu'il était par le prolétariat non russe. (Je ne prétends d'ailleurs nullement que ce processus de clarification soit déjà achevé, j'en doute même fort. Mais comme le conseil ouvrier n'a été pris ici que comme exemple, je n'entrerai pas dans plus de détails.)

Ce sont justement les questions de l'organisation qui sont restées le plus longtemps dans cette sorte de pénombre utopique. Ce n'est pas un hasard. Car le développement des grands partis ouvriers s'est opéré pour la plus grande part à une époque où la question de la révolution passait pour une question qui influençait théoriquement le programme, mais non pour une question qui déterminait immédiatement l'ensemble des actions de la vie quotidienne. Il ne paraissait donc pas nécessaire de se faire théoriquement une idée claire et concrète de l'essence et de la marche prévisible de la révolution pour en tirer des conséquences sur la manière dont la partie consciente du prolétariat devait y agir consciemment. Or, la question de l'organisation d'un parti révolutionnaire ne, peut être développée organiquement qu'à partir d'une théorie de la révolution elle-même. Ce n'est que lorsque la révolution, est devenue la question du jour, que la question de l'organisation *révolutionnaire* fait irruption avec une nécessité impérieuse dans la conscience des masses et de leurs porte-parole théoriques.

Cela aussi ne se fait que peu à peu. Car, même le fait de la révolution, même la nécessité de prendre position par rapport à elle en tant que question d'actualité, comme c'était le cas pendant et après la première révolution russe, ne put imposer une compréhension correcte. Ce fut en partie, évidemment parce que l'opportunisme avait déjà des racines si profondes dans les partis prolétariens, qu'une connaissance théorique correcte de la révolution en avait été rendue impossible. Mais même là où ce motif était parfaitement absent et où était présente une claire connaissance des forces motrices de la révolution, cela ne put se développer en une théorie de l'organisation révolutionnaire. C'était justement le caractère inconscient, non élaboré théoriquement, fruit d'une pure « croissance naturelle », des organisation présentes qui, partiellement au moins, faisait obstacle à la clarification des principes. Car la révolution russe a clairement dévoilé les limites des formes d'organisation de l'Europe occidentale. Le problème des actions de masse, des grèves révolutionnaires de masse, montre leur impuissance face aux mouvements spontanés des masses, ébranle l'illusion opportuniste que recèle l'idée d'une « préparation organisationnelle » de telles actions, prouve que de telles organisations ne sont jamais qu'à la remorque des actions réelles

des masses, les freinent ou les empêchent au lieu de les faire avancer ou de pouvoir les diriger. Rosa Luxembourg, qui *a* sur la signification des actions de masses la vue la plus claire, va plus loin que cette simple critique. Avec une grande perspicacité, elle aperçoit la limite de la conception traditionnelle de l'organisation, fausse dans sa relation avec les masses : « La surestimation ou la fausse estimation du rôle de l'organisation dans la lutte de classes du prolétariat, dit-elle, est complétée habituellement par la sous-estimation des masses prolétariennes non organisées et de leur maturité politique » [1]. Elle en tire donc des conséquences, d'une part pour polémiquer contre cette surestimation de l'organisation, d'autre part pour définir la tâche du parti qui ne doit pas « consister dans la préparation et la direction technique de la grève de masses, mais avant tout dans la *direction politique* du mouvement entier » [2].

Un grand pas était ainsi fait dans la direction d'une connaissance claire de la question de l'organisation : en arrachant la question de l'organisation de son isolement abstrait (en mettant fin à la « surestimation » de l'organisation), on s'engageait dans la voie où lui serait attribuée sa fonction correcte dans le processus de la révolution. Mais, pour cela, il aurait été nécessaire que Rosa Luxembourg réorientât de façon organisationnelle la question de la direction politique, qu'elle éclairât les *moments* organisationnels qui rendent le parti du prolétariat apte à la direction politique. Ce qui l'a empêchée de franchir ce pas a été traité en un autre endroit. Il faut simplement indiquer ici que ce pas avait déjà été franchi quelques années auparavant : dans le débat de la social-démocratie russe sur l'organisation ; Rosa Luxembourg, connaissant exactement cette discussion, s'est pourtant rangée, dans cette question, aux côtés de la tendance rétrograde qui freinait l'évolution (celle des menchéviks). Or, ce n'est nullement par hasard que les points qui ont provoqué la scission de la social-démocratie russe ont été, d'une part, la conception du caractère de la révolution à venir et les tâches en résultant (coalition avec la bourgeoisie « progressiste » ou lutte aux côtés de la révolution paysanne), d'autre part, les questions de l'organisation. Mais pour le mouvement non russe ce fut un malheur que l'unité, la liaison indissoluble, dialectique, de *ces deux questions n'ait* alors été comprise par personne (Rosa Luxembourg incluse). Car ainsi, non seulement on négligea de divulguer dans le prolétariat, au moins sous forme de propagande, les problèmes de l'organisation révolutionnaire pour le préparer, au moins intellectuellement, à ce qui allait venir (il n'était alors guère possible de faire plus), mais même les vues politiques correctes de Rosa Luxembourg, de Pannekoek et d'autres, ne purent - en tant que tendances politiques aussi -se concrétiser suffisamment ; elles restèrent, selon les paroles de

---

1 *Grève de masses.*

2 Ibid. Sur cette question, comme, sur d'autres qui seront traitées ultérieurement, cf. le très intéressant essai de J. Réval *: L'Autocritique communiste et le cas Levi, in Kommunismus 11, 15-16.* l'a place manque, évidemment, pour une discussion détaillée avec lui.

Rosa Luxembourg, latentes, simplement théoriques, leur liaison avec le mouvement concret a conservé un caractère toujours utopique [1].

L'organisation est la forme de la médiation entre la théorie et la pratique. Et comme dans tout rapport dialectique, ici aussi, les membres de la relation dialectique n'acquièrent concrétion et réalité que dans et par leur médiation. Ce caractère de l'organisation, médiatrice entre la théorie et la praxis, apparaît le plus clairement dans le fait que l'organisation manifeste, pour la divergence entre les tendances, une sensibilité beaucoup plus grande, plus fine et plus sûre que tout autre domaine de la pensée et de l'action politiques. Alors que, dans la pure théorie, les conceptions et les tendances les plus diverses peuvent coexister en paix, leurs oppositions ne prenant que la forme de discussions qui peuvent se dérouler tranquillement dans le cadre d'une seule et même organisation sans la faire obligatoirement éclater, les mêmes questions se présentent, quand elles s'appliquent aux questions d'organisation, comme des tendances rigides et s'excluant l'une l'autre. Cependant, toute tendance ou divergence d'opinion « théorique » doit instantanément se transformer en question d'organisation, si elle ne veut pas rester simple théorie, opinion abstraite, si elle a réellement l'intention de montrer la voie de sa réalisation. Mais ce serait également une erreur de croire que la simple action est capable de fournir un critère réel et sûr pour juger de la justesse de conceptions qui s'opposent l'une à l'autre ou même de la possibilité ou de l'impossibilité de les concilier. Toute action est - en soi et pour soi - un entremêlement d'actions particulières d'hommes et de groupes particuliers qu'il est également faux de concevoir comme un devenir historique et social « nécessaire » motivé de façon parfaitement suffisante ou comme la conséquence de « fautes » ou de décisions « correctes » d'individus. Cet entremêlement confus n'acquiert sens et réalité que s'il est saisi dans sa totalité historique, c'est-à-dire dans sa fonction dans le processus historique, dans son rôle médiateur entre le passé et l'avenir. Or, une problématique qui saisit la connaissance d'une action comme connaissance de ses leçons pour l'avenir, comme réponse à la question : « Qu'y a-t-il à faire ? », pose déjà le problème sur le plan de l'organisation. Elle cherche à découvrir, dans l'estimation de la situation, dans la préparation et la direction de l'action, les moments qui, de la théorie, ont conduit *nécessairement à* une action qui lui soit le plus possible appropriée ; elle recherche donc les déterminations essentielles qui relient théorie et praxis.

Il est clair que c'est de cette façon seulement que l'on peut procéder à une autocritique réellement féconde, que l'on peut dévoiler de façon vraiment féconde les « fautes » commises. La conception de la « nécessité » abstraite du devenir mène au fatalisme ; la simple supposition que des « fautes » ou l'habileté d'individus sont à l'origine de la réussite ou de l'échec ne peut à son tour offrir des leçons décisivement fécondes pour l'action à venir.

---

1 Sur les suites de cette situation, cf. la critique de la brochure de Junius par Lénine, et la prise de position de l'aile gauche des partis allemand, polonais et hollandais pendant la guerre mondiale *(Contre le courant)*. Mais le programme de Spartacus traite encore des tâches du prolétariat d'une façon largement utopique et non médiatisée, dans son esquisse de la marche de la révolution. Rapport *du Congrès de fondation du P.C.A.*

Car, de ce point de vue, cela apparaîtra plus ou moins comme un « hasard » que ce soit justement un tel ou un tel qui se soit trouvé justement à tel ou tel endroit, qui ait fait telle ou telle faute, etc. La constatation d'une telle faute ne peut mener plus loin qu'à la constatation que la personne en question n'était pas à la hauteur de son rôle, à une compréhension qui, si elle est correcte, n'est pas sans valeur, mais reste pourtant secondaire pour l'autocritique essentielle. L'importance exagérée qu'un tel examen accorde aux individus particuliers, montre qu'il n'est pas capable d'objectiver le rôle de ces personnes, leur capacité de déterminer l'action de façon bien décisive ; cela montre qu'il les accepte avec autant de fatalisme que le fatalisme objectif a accepté l'ensemble du devenir. Mais si cette question est poussée au-delà de son aspect simplement particulier et contingent, si l'on aperçoit dans l'action correcte ou défectueuse d'individus particuliers une cause qui *contribue certes* à l'ensemble, mais que l'on cherche plus loin la raison, les possibilités objectives de leurs actions et les possibilités objectives des faits en vertu desquels justement ces individus se trouvaient à ces postes, etc., alors la question est déjà posée, de nouveau, sur le plan de l'organisation [1]. Car, dans ce cas, l'unité qui a lié entre eux dans l'action ceux qui agissaient est déjà examinée en tant qu'unité objective de l'action, par rapport à son adaptation à cette action déterminée ; la question est posée de savoir si les moyens organisationnels pour faire passer la théorie dans la pratique ont été les bons.

La « faute » peut, il est vrai, résider dans la théorie, dans les buts fixés ou dans la connaissance de la situation elle-même. Seule, pourtant, une problématique orientée vers les questions d'organisation permet de critiquer réellement la théorie à partir du point de vue de la pratique. Si la théorie est, juxtaposée sans médiation à l'action, sans qu'on voie clairement comment est conçue son influence sur celle-ci, autrement dit sans clarifier la liaison organisationnelle entre elles, la théorie elle-même ne peut être critiquée que par rapport à ses contradictions théoriques immanentes, etc. Cette fonction des questions d'organisation explique que l'opportunisme ait depuis toujours éprouvé la plus grande aversion à tirer les conséquences organisationnelles des divergences théoriques. L'attitude des Socialistes Indépendants de droite en Allemagne et des partisans de Serrati vis-à-vis des conditions d'adhésion du Il, Congrès, leurs tentatives pour déplacer les divergences effectives avec l'Internationale Communiste du domaine de l'organisation au domaine « purement politique », partaient du sentiment opportuniste correct que, sur ce terrain, les divergences pouvaient rester très longtemps à l'état latent et sans expression pratique, tandis que le IIe Congrès, en posant les questions sur le plan de l'organisation, contraignait à une décision claire et immédiate. Mais cette attitude n'a rien de neuf. Toute l'histoire de la IIe Internationale est pleine de semblables tentatives pour concilier les conceptions les plus diverses, les plus effectivement divergentes, les plus opposées, dans l' « unité » théorique d'une résolution qui leur rende justice à toutes. Conséquence automatique, de telles résolutions n'indiquent

---

1 Cf. comme exemple d'une critique méthodiquement correcte, orientée vers les questions d'organisation, le discours de Lénine au II, congrès du P.C. russe où il saisit de façon centrale, dans les questions économiques, l'incapacité des communistes, même des plus chevronnés, faisant apparaître les fautes particulières comme des symptômes. Il va de soi que cela ne change rien à la rigueur de la critique portant sur les individus.

aucune orientation à l'action concrète, elles restent même toujours ambiguës à cet égard et permettent les interprétations les plus diverses. La IIe Internationale a pu ainsi -justement parce qu'elle évitait soigneusement dans de telles résolutions toutes les conséquences organisationnelles - s'étendre théoriquement sur beaucoup de points, sans devoir le moins du monde s'engager et se lier sur quelque chose de déterminé. C'est ainsi, par exemple, que put être prise la très radicale résolution de Stuttgart sur la guerre, qui ne contenait cependant aucun engagement à une action concrète et déterminée sur le plan de l'organisation, aucune directive d'organisation sur la façon dont il fallait agir, aucune garantie organisationnelle pour la réalisation effective de la résolution. La minorité opportuniste ne tira aucune conséquence organisationnelle de sa défaite, parce qu'elle sentait que la résolution elle-même n'aurait aucune conséquence sur le plan de l'organisation. C'est pourquoi, après la décomposition de l'Internationale, toutes les tendances purent se réclamer de cette résolution.

Le point faible de toutes les tendances radicales non russes de l'Internationale résidait donc en ceci que leurs prises de position révolutionnaires contre l'opportunisme des révisionistes déclarés et du centre ne purent pas ou ne voulurent pas se concrétiser sur le plan de l'organisation. Mais ils ont ainsi permis à leurs adversaires, particulièrement aux centristes, d'effacer ces divergences aux yeux du prolétariat révolutionnaire ; leur opposition n'empêcha pas non plus les centristes de passer pour les défenseurs du vrai marxisme aux yeux de la partie du prolétariat qui avait des sentiments révolutionnaires. Il est impossible de fixer pour tâche à ces lignes d'expliquer théoriquement et historiquement la suprématie des centristes dans la période d'avant-guerre. Il faut seulement signaler à nouveau que c'est l'effacement de la révolution et des prises de position à l'égard des problèmes révolutionnaires dans l'action quotidienne qui a permis aux centristes d'occuper cette position: polémique tant contre le révisionnisme déclaré que contre les exigences de l'action révolutionnaire ; rejet théorique de ce révisionisme, sans volonté sérieuse de l'éliminer de la pratique du parti ; approbation théorique de ces exigences, sans reconnaissance de leur actualité. En même temps, le caractère généralement révolutionnaire de la période, l'actualité historique de la révolution, pouvaient bien être reconnus, par Kautsky et par Hilferding par exemple, sans qu'en ressorte l'obligation d'appliquer cette vue des choses aux décisions du jour. C'est pourquoi ces divergences d'opinion restèrent pour le prolétariat de simples divergences d'opinions à l'intérieur des mouvements ouvriers quand même révolutionnaires, et une claire différenciation entre les tendances fut impossible. Ce manque de clarté a aussi agi en retour sur les conceptions de l'aile gauche elle-même. La confrontation avec l'action étant rendue impossible à ces conceptions, elles ne purent pas elles-mêmes se développer et se concrétiser par l'autocritique productive qu'entraîne le passage en action. Elles ont conservé - même quand elles étaient proches en fait de la vérité - un caractère fortement abstrait et utopique. Que l'on pense par exemple à la polémique de Pannekoek contre Kautsky dans la question des actions de masses. Rosa Luxembourg non plus ne fut pas en mesure, pour les mêmes raisons, de poursuivre le développement de ses idées correctes sur l'organisation du prolétariat révolutionnaire comme direction politique du mouvement. Sa polémique correcte contre les formes mécaniques d'organisation du mouvement ouvrier, par exemple dans la question des rapports entre parti et syndicat, entre masses organisées et inorganisées, conduisit à une surestimation des actions de masses spontanées. et sa

conception de la direction ne put jamais se libérer complètement d'un arrière-goût simplement théorique, simplement propagandiste.

II

Nous avons expliqué à un autre endroit [1] qu'il ne s'agit pas ici d'un hasard, d'une simple « faute » de cette pionnière. Dans ce contexte, l'essentiel de telles démarches de pensée se résume au mieux dans l'illusion d'une révolution « organique », *purement prolétarienne*. Dans la lutte contre la doctrine opportuniste de l'évolution « organique » selon laquelle le prolétariat conquerra peu à peu la majorité de la population par une lente croissance et s'emparera ainsi du pouvoir par des moyens purement légaux [2], s'est formée la théorie « organique » et révolutionnaire des luttes de masses spontanées. Malgré toutes les judicieuses réserves de ses meilleurs représentants, cette théorie aboutissait pourtant en dernière analyse à l'affirmation que la constante aggravation de la situation économique, l'inévitable guerre mondiale impérialiste et l'approche consécutive de la période de luttes de masses révolutionnaires, provoquent, avec une nécessité historique et sociale, des actions de masses spontanées dans lesquelles sera alors mise à l'épreuve cette 'vue claire des buts et des voies de la révolution chez la direction. Cette théorie a ainsi fait du caractère purement prolétarien de la révolution une présuppoposition tacite. La façon dont, Rosa Luxembourg conçoit l'extension du concept de « prolétariat » est évidemment tout autre que celle des opportunistes. Ne montre-t-elle pas, avec une grande insistance, comment la situation révolutionnaire mobilise de grandes masses d'un prolétariat jusqu'ici non organisé et hors d'atteinte du travail d'organisation (ouvriers agricoles, etc.) et comment ces masses manifestent dans leurs actions un niveau de conscience de classe incomparablement plus élevé que le parti et les syndicats eux-mêmes qui prétendaient les traiter avec condescendance comme manquant de maturité, comme « arriérées » ? Le caractère purement prolétarien de la révolution est pourtant au fondement de cette conception. D'une part, le prolétariat intervient dans le plan de la bataille comme formant une unité, d'autre part, les masses dont les actions sont étudiées, sont des masses purement prolétariennes. Et il faut qu'il en soit ainsi. Car ce n'est que dans la conscience de classe du prolétariat que l'attitude correcte à l'égard de l'action révolutionnaire peut être ancrée si profondément, avoir des racines si profondes et si instinctives, qu'il suffise d'une prise de conscience et d'une direction claire pour que l'action continue à être dirigée dans la bonne voie. Si cependant d'autres couches prennent une part décisive à la révolution, leur mouvement peut certes - sous certaines conditions - faire avancer la révolution, mais il peut tout aussi facilement prendre une direction contre-révolutionnaire, puisque dans la situation de classe de ces couches (petits bourgeois, paysans, nations opprimées, etc.) n'est nullement préfigurée, ni ne peut l'être, une orientation nécessaire vers la révolution prolétarienne. Par rapport à de telles couches, pour faire avancer leurs mouvements au profit de la révolution prolétarienne et

---

1 Cf. l'essai précédent.

2 Cf. là-dessus la polémique de Rosa Luxembourg contre la résolution de David à Mayence *(Grève de masses),* de même que ses commentaires (dans le discours-programme du Congrès de fondation du parti communiste allemand) à la *Préface* de Engels aux *Luttes de classes en France,* « bible » du légalisme.

empêcher que leur action serve la contre-révolution, un parti révolutionnaire ainsi conçu ne peut nécessairement aboutir qu'à un échec.

Il doit aussi aboutir à l'échec par rapport au prolétariat lui-même. Car, dans cette édification organisationnelle, le, parti correspond à une représentation du niveau de conscience de classe du prolétariat selon laquelle il ne s'agit que de rendre conscient l'inconscient, d'actualiser ce qui est latent, etc., ou plutôt selon laquelle, ce processus de la prise de conscience n'implique pas une terrible crise *idéologique intérieure* au prolétariat lui-même. Il ne s'agit pas ici de réfuter cette peur opportuniste devant le « manque de maturité » du prolétariat à prendre et à conserver le pouvoir. Cette objection, Rosa Luxembourg l'a déjà réfutée sans appel dans sa polémique contre Bernstein. Il s'agit de ceci, que la conscience de classe du prolétariat ne se développe pas parallèlement à la crise économique objective, en ligne droite et de façon homogène dans tout le prolétariat ; que de grandes parties du prolétariat restent intellectuellement sous l'influence de la bourgeoisie, que la pire aggravation de la crise économique ne les tire pas de cette position ; que, par conséquent, l'attitude du prolétariat, sa réaction à la crise, restent très en arrière, en vigueur et en intensité, par rapport à la crise elle-même. [1]

Cette situation, sur laquelle repose la possibilité du menchévisme, a sans aucun doute également des fondements objectivement économiques. Marx et Engels ont observé très tôt déjà cette évolution, cet embourgeoisement des couches ouvrières qui ont acquis, grâce aux profits des monopoles dans l'Angleterre de l'époque, une situation privilégiée par rapport à leurs camarades de classe [2]. Cette couche s'est développée partout avec l'entrée dans la phase impérialiste du capitalisme et elle est indubitablement devenue un appui important pour l'évolution généralement opportuniste et hostile à la révolution de grandes parties de classe ouvrière. Mais il est, à mon avis, impossible d'expliquer à partir de là toute la question du menchévisme. Car, premièrement, cette position privilégiée est, aujourd'hui déjà, bien ébranlée, sans que la position du menchévisme ait subi un ébranlement correspondant. A ce point de vue aussi, J'évolution subjective du prolétariat reste à bien des égards en retard sur le rythme de l'évolution objective, de sorte qu'il est impossible de chercher dans ce motif la seule cause du menchévisme, si l'on ne veut pas lui accorder une position théorique commode, lui donner la possibilité de conclure du manque d'une volonté claire et conséquente de révolution dans le prolétariat au manque d'une situation objectivement

---

1 Cette conception n'est pas simplement une conséquence du développement « lent » de la révolution. Lénine a exprimé dès le 1er Congrès la crainte « que les luttes acquièrent une violence telle que la conscience des masses ouvrières ne puisse se maintenir au rythme de leur développement. » La conception du programme de Spartacus également, selon laquelle, la prise du pouvoir, simplement parce que la « démocratie » bourgeoise et social-démocrate est au bout de Bon rouleau, est refusée par le P.C., part de la conception que l'effondrement objectif de la société bourgeoise peut se produire avant la consolidation de la conscience de classe révolutionnaire dans le prolétariat. *Rapport du Congrès de fondation du parti*.

2 On trouve un bon exposé de leurs déclarations dans *Contre le courant*.

révolutionnaire. Mais, deuxièmement, les expériences des luttes révolutionnaires n'ont nullement montré sans ambiguïté que la fermeté révolutionnaire et la volonté de lutte du prolétariat correspondent simplement à la stratification économique de ses éléments. Nous voyons ici tout ce qui s'écarte d'un parallélisme simple et linéaire et nous voyons qu'il y a aussi de grandes différences dans la maturité de la conscience de classe au sein de couches ouvrières ayant la même position économique.

Ce n'est que sur le terrain d'une théorie qui ne soit pas fataliste et « économiste » que ces constatations acquièrent leur réelle signification. Si l'évolution sociale est conçue de telle sorte que le processus économique du capitalisme mène obligatoirement et automatiquement à travers des crises au socialisme, les moments idéologiques indiqués ici ne sont alors que des conséquences d'une fausse problématique. Ils ne sont alors que des symptômes du fait que la crise objectivement décisive du capitalisme n'est pas encore là. Car, un retard de l'idéologie prolétarienne par rapport à la crise économique, une crise idéologique du prolétariat sont, pour de telles conceptions, quelque chose d'impossible par principe. La situation ne se modifie pas non plus essentiellement si, tout en conservant le fatalisme économique de l'attitude fondamentale, la conception de la crise devient optimiste et révolutionnaire, c'est-à-dire s'il est constaté que la crise est inévitable et qu'elle est inévitablement sans issue pour le capitalisme. Dans ce cas, le problème traité ici ne peut pas non plus être reconnu comme problème ; l' « impossible » devient simplement un « pas encore ». Or, Lénine a signalé avec beaucoup de justesse qu'il n'y a pas de situation qui soit, en elle-même et pour elle-même, sans issue. Dans quelque situation que puisse se trouver lé capitalisme, il se trouvera toujours des possibilités de solution « purement économiques » ; reste seulement à savoir si ces solutions, une fois sorties du monde théorique pur de l'économie et entrées dans la réalité des luttes de classes, pourront aussi s'y réaliser, s'y imposer. Pour le capitalisme, des moyens d'en sortir seraient donc, en soi et pour soi, pensables. Mais *il dépend du* prolétariat qu'ils soient aussi applicables. Le prolétariat, l'action du prolétariat, barre au capitalisme l'issue de cette crise. Certes, c'est une conséquence de l'évolution « naturelle » de l'économie, si cette puissance est maintenant dans les mains du prolétariat. Ces « lois naturelles » ne déterminent pourtant que d'un côté la crise elle-même, lui donnent une ampleur et une extension qui rendent impossible un développement « paisible » du capitalisme. Si elles se déployaient sans obstacles (dans le sens du capitalisme), cela ne conduirait pas cependant au simple déclin du capitalisme et à son passage dans le socialisme, mais à une longue période de crises, de guerres civiles et de guerres mondiales impérialistes à un niveau toujours plus élevé : « au déclin commun des classes en lutte » [1], à un nouvel état de barbarie.

De l’autre côté, ces forces et leur déploiement « naturel » ont créé un prolétariat dont la puissance physique et économique laisse au capitalisme très peu de chances d'imposer une solution purement économique selon le schéma des crises antérieures, solution dans laquelle le prolétariat ne figure que comme *objet* de l'évolution économique. Cette puissance du

---

1 *Cf. Manifeste communiste,* début du chapitre Bourgeois et prolétaires (M. des Tr.).

prolétariat est la conséquence des « systèmes de lois » économiques objectifs. Mais le passage de cette puissance possible à la réalité, et l'intervention réelle, comme sujet du processus économique, du prolétariat qui, aujourd'hui, est effectivement un simple objet de ce processus et n'est que potentiellement et de façon latente son sujet codéterminant, ne sont plus déterminés automatiquement et fatalement par ces « systèmes de lois ». Plus exactement : leur détermination automatique et fatale n'affecte plus aujourd'hui le point central de la puissance réelle du prolétariat. En effet, tant que les réactions du prolétariat à la crise se déploient purement selon les « systèmes de lois » de l'économie capitaliste, tant qu'elles se manifestent tout au plus comme *actions de masses spontanées,* elles manifestent au fond une structure à bien des égards semblable aux mouvements de la période pré-révolutionnaire. Elles éclatent spontanément (la spontanéité d'un mouvement n'est que l'expression subjective et sur le plan de la psychologie des masses de son caractère déterminé par les lois économiques) et, presque sans exception, comme une mesure de défense contre une offensive économique - rarement politique - de la bourgeoisie, contre sa tentative pour trouver une solution « purement économique » à la crise. Mais elles cessent tout aussi spontanément et retombent quand leurs buts immédiats paraissent atteints, ou irréalisables. Il semble donc qu'elles aient conservé leur déroulement « naturel ».

Cependant cette illusion se dissipe si ces mouvements ne sont plus considérés abstraitement, mais dans leur milieu réel, dans la totalité historique de la crise mondiale. Ce milieu, c'est *l'extension de la crise à toutes les classes,* dépassant donc ainsi la bourgeoisie et le prolétariat. Car cela fait une différence qualitative et de principe si, dans une situation où le processus économique provoque dans le prolétariat un mouvement de masse spontané, l'état de toute la société est - dans son ensemble - stable ou s'il s'opère en lui un profond regroupement. de toutes les forces sociales, un ébranlement des fondements du pouvoir de la société régnante. Aussi la reconnaissance du rôle important de couches non prolétariennes dans la révolution et de son caractère non purement prolétarien, acquiert une signification décisive. Toute domination d'une minorité ne peut se maintenir que s'il lui est possible d'entraîner idéologiquement dans son sillage les classes qui ne sont pas directement et immédiatement révolutionnaires, d'obtenir d'elles le soutien de son pouvoir ou, tout au moins, la neutralité dans sa lutte pour le pouvoir. (Parallèlement intervient aussi l'effort pour neutraliser des parties de la classe révolutionnaire.) Cela concerne la bourgeoisie dans une mesure particulièrement élevée. Elle a le pouvoir effectif beaucoup moins *immédiatement* en mains que ne l'ont eu les classes dominantes antérieures (par exemple les citoyens des cités grecques, la noblesse à l'apogée du féodalisme). Elle est d'une part beaucoup plus nettement réduite à faire la paix ou à passer des compromis avec les classes concurrentes, qui ont eu le pouvoir avant elle, pour faire servir à ses propres buts l'appareil du pouvoir dominé par celles-ci et, d'autre part, elle est, contrainte de remettre l'exercice effectif de la violence (armée, bureaucratie subalterne, etc.) aux mains de petits bourgeois, de paysans, de ressortissants de nations opprimées, etc. Or, si, par suite de la crise, la situation économique de ces couches se transforme, si leur adhésion naïve et irréfléchie au système social dirigé par la bourgeoisie est ébranlée, tout l'appareil de domination de la bourgeoisie peut se disloquer pour ainsi dire d'un seul coup : le prolétariat peut se trouver là en vainqueur et comme la seule puissance organisée, sans qu'ait même été livrée de bataille sérieuse et, encore moins, que le prolétariat y ait réellement été vainqueur.

Les mouvements de ces couches intermédiaires sont réellement spontanés et seulement spontanés. Ils ne sont réellement que les fruits de puissances sociales naturelles se déployant selon des « lois naturelles » aveugles ; et en tant que tels, ils sont eux-mêmes aveugles, au sens social. Ces couches n'ont pas de conscience de classe qui se rapporte ni qui puisse se rapporter à la transformation de l'ensemble de la société [1] ; aussi représentent-elles toujours des intérêts de classe exclusivement particuliers qui n'ont même pas l'apparence d'intérêts objectifs de l'ensemble de la société ; leur liaison objective avec la totalité ne peut être que produite causalement, c'est-à-dire par les glissements dans la totalité, et non dirigée vers la transformation de la totalité ; aussi leur orientation vers la totalité et la forme idéologique qu'elle revêt n'ont qu'un caractère contingent, même si elles sont conçues dans leur formation comme causalement nécessaires. Pour toutes ces raisons, le déploiement de ces mouvements est déterminé par des causes qui leur sont extérieures. L'orientation qu'ils prennent finalement, contribuant à continuer de désintégrer la société bourgeoise, se laissant réutiliser par la bourgeoisie ou sombrant dans la passivité après leur déroulement sans résultat, etc., n'est pas préfigurée dans l'essence interne de ces mouvements, mais dépend très largement de l'attitude des classes capables de conscience, de la bourgeoisie et du prolétariat. Quel que soit pourtant le destin ultérieur de ces mouvements, leur simple explosion peut très facilement provoquer l'arrêt de tout le mécanisme qui maintient et met en mouvement la société bourgeoise, et rendre la bourgeoisie, au moins temporairement, incapable d'agir.

L'histoire de toutes les révolutions, depuis la grande Révolution française, montre dans une mesure croissante cette structure. La royauté absolue et, plus tard, les monarchies militaires semi-absolues, semi-féodales, sur lesquelles la prédominance économique de la bourgeoisie s'est appuyée en Europe centrale et orientale, perdent ordinairement « d'un seul coup », quand la révolution éclate, tout soutien dans la société. Le pouvoir social est abandonné à la rue, il est pour ainsi dire sans maître. La possibilité d'une restauration n'est donnée que parce qu'il n'y a pas de couche révolutionnaire qui puisse faire quelque chose de ce pouvoir abandonné. Les luttes de l'absolutisme naissant contre le féodalisme manifestent une tout autre structure. Comme les classes en lutte étaient elles-mêmes alors beaucoup plus directement les supports de leurs organisations coercitives, la lutte de classes fut aussi beaucoup plus immédiatement une lutte de la violence contre la violence. Que l'on pense à la formation de l'absolutisme en France, aux luttes de la Fronde par exemple. Même le déclin de l'absolutisme anglais se déroule semblablement, tandis que l'effondrement du Protectorat et, davantage encore, de l'absolutisme beaucoup plus embourgeoisé de Louis XVI, ressemble déjà bien plus aux révolutions modernes. La violence immédiate y est introduite de l' « extérieur », par des États absolus encore intacts ou par des territoires demeurés féodaux (Vendée). Inversement, les complexes de puissance purement « démocratiques > se trouvent très facilement, au cours de la révolution, dans une situation semblable : tandis qu'à l'époque de l'effondrement ils se sont, dans une certaine mesure, formés d'eux-mêmes et ont attiré a eux tout le pouvoir, ils se trouvent tout aussi subitement dépouillés de tout pouvoir, par suite

---

1 Cf. l'essai La conscience de classe.

du reflux des couches indécises qui les soutenaient (Kerensky, Karolyi) [1]. La forme que prendra cette évolution dans les États occidentaux bourgeois et démocratiques avancés, n'est pas encore clairement prévisible aujourd'hui. En tout cas l'Italie s'est trouvée, de la fin de la guerre jusque vers 1920, dans une situation très semblable, et l'organisation du pouvoir qu'elle s'est donnée depuis (c'est-à-dire le fascisme) forme un appareil coercitif relativement indépendant par rapport à la bourgeoisie. Nous n'avons pas encore l'expérience des effets des phénomènes de désagrégation dans les pays capitalistes hautement évolués pourvus de grands territoires coloniaux ; et particulièrement de l'influence qu'auront sur l'attitude de la petite bourgeoisie et de l'aristocratie ouvrière (et par suite de l'armée, etc.) les soulèvements coloniaux qui jouent partiellement ici le rôle des soulèvements agraires intérieurs.

Il se forme par suite, pour le prolétariat, un environnement social qui revêt les mouvements spontanés de masses, même dans le cas où ils auraient conservé, considérés en eux-mêmes, leur ancienne essence, d'une tout autre fonction dans la totalité sociale que celle qu'ils ont eue dans l'ordre capitaliste stable. Ici interviennent pourtant des modifications quantitatives très importantes dans la situation des classes en lutte. Premièrement, la concentration du capital a encore beaucoup progressé, ce qui a provoqué également une forte concentration du prolétariat -même si, sur le plan de l'organisation et de la conscience, il n'a pas été entièrement capable de suivre cette évolution. Deuxièmement, il devient de plus en plus impossible au capitalisme, par suite de l'état de crise, d'échapper à la pression du prolétariat par de petites concessions. Son salut hors de la crise, la solution « économique > de la crise ne peuvent résulter que d'une exploitation renforcée du prolétariat. C'est pourquoi les thèses tactiques du 1110 Congrès soulignent très justement que « toute grève massive tend à se transformer en une guerre civile et en une lutte immédiate pour le pouvoir ».

Pourtant, elle y tend seulement. Et que cette tendance ne se soit pas renforcée jusqu'à devenir réalité, bien que les conditions économiques et sociales de sa réalisation aient été données dans plusieurs cas, c'est là justement la crise idéologique du prolétariat. Cette crise idéologique se manifeste d'une part en ceci que la situation objectivement très précaire de la société bourgeoise se reflète pourtant dans la tête des prolétaires sous la forme de l'ancienne solidité et que le prolétariat reste encore, à bien des égards, prisonnier des formes capitalistes de pensée et de sensibilité. D'autre part, cet embourgeoisement du prolétariat trouve une forme d'organisation propre dans les partis ouvriers menchéviques et les directions syndicales dominées par eux. Or, ces organisations travaillent consciemment à maintenir la simple spontanéité des mouvements du prolétariat (dépendance par rapport à l'occasion immédiate, morcellement par profession, par pays, etc.) au niveau de la simple spontanéité et à empêcher leur transformation en mouvements dirigés vers la totalité, tant par le rassemblement territorial, professionnel, etc., que par l'unification du mouvement économique avec le mouvement politique. La fonction des syndicats consiste d'ailleurs davantage à atomiser et à dépolitiser le mouvement, à dissimuler la relation avec la totalité, tandis que les partis manchéviques ont plutôt la vocation de fixer la réification dans la

---

1 Comte Michel Karolyi, président de la république hongroise (1918) avant la commune de Bela Kun (N. des Tr.).

conscience du prolétariat idéologiquement et sur le plan de l'organisation, et de le maintenir au niveau de l'embourgeoisement relatif. Mais ils ne peuvent remplir cette fonction que parce que cette crise idéologique est présente dans le prolétariat, parce qu'un passage idéologique organique à la dictature et au socialisme est une impossibilité, théoriquement aussi, pour le prolétariat, parce que la crise signifie, en même temps que l'ébranlement économique du capitalisme, le bouleversement idéologique du prolétariat, qui s'est développé dans le capitalisme et sous l'influence des formes de vie de la société bourgeoise. Ce bouleversement idéologique est certes né de la crise économique et de la possibilité objective qu'elle donne de prendre le pouvoir, mais son déroulement ne constitue nullement un parallèle, automatique et obéissant à des lois, à la crise objective elle-même, sa *solution ne peut être que* l'acte libre du prolétariat *lui-même*.

« Il est ridicule, dit Lénine sous une forme qui n'est caricaturale que formellement et non dans l'essence de la chose, de s'imaginer qu'à un endroit une armée se dressera en formant un front et dira : Nous sommes pour le socialisme ! et à un autre endroit une autre armée qui déclarera : Nous sommes pour l'impérialisme ! et qu'ensuite ce sera une révolution sociale !» [1] Les fronts de la révolution et de la contre-révolution se constituent bien plutôt sous une forme très changeante et à bien des égards extrêmement; chaotique. Des forces qui agissent aujourd'hui dans le sens de la révolution peuvent très facilement agir demain dans une direction opposée. Et, chose particulièrement importante, ces modifications de direction ne résultent nullement de façon simple et automatique de la situation de classe ou même de l'idéologie de la couche en question, mais ont toujours été influencées décisivement par les relations constamment changeantes avec la totalité de la situation historique et des forces sociales. De sorte que cela n'a rien de particulièrement paradoxal de dire que Kemal Pacha, par exemple, représente (dans des circonstances déterminées) un regroupement de forces révolutionnaire, tandis qu'un grand « parti ouvrier » représente un regroupement contre-révolutionnaire. Mais, parmi ces moments permettant une orientation, la connaissance correcte, par le prolétariat, de sa propre situation *historique est un facteur de* tout premier rang. Le déroulement de la révolution russe en 1917 le prouve de manière vraiment classique : les mots d'ordre de paix, de droit à l'autodétermination, la solution radicale de la question agraire, ont fait des couches en elles-mêmes hésitantes une armée utilisable (momentanément) par la révolution et ont désorganisé complètement et rendu inapte à l'action tout appareil du pouvoir contre-révolutionnaire. Il ne sert guère d'objecter que la révolution agraire et le mouvement des masses pour la paix se seraient déployés même sans parti communiste et même contre lui. Premièrement, cela est tout à fait invérifiable ; la défaite du mouvement agraire qui éclata aussi spontanément en Hongrie en Octobre 1918 va par exemple à l'encontre de cette affirmation ; il aurait été éventuellement possible, en Russie aussi, en « unissant » (en une unité contre-révolutionnaire) tous les « partis ouvriers » « importants », de battre le mouvement agraire ou de le faire refluer. Deuxièmement, « le même » mouvement agraire aurait pris, s'il s'était imposé contre le prolétariat urbain, un caractère nettement contre-révolutionnaire par rapport à la révolution sociale. Cet exemple déjà montre à quel point le regroupement des forces sociales ne doit pas, dans les situations

---

1 *Contre le courant*.

de crise aiguë de la révolution sociale, être jugé selon des normes mécanistes et fatalistes. Il montre combien la vision correcte et la décision correcte du prolétariat pèsent d'un poids *décisif* dans la balance, et à quel point l'issue de la crise *dépend du prolétariat* lui-même. Or, il faut encore remarquer que la situation de la Russie était relativement simple en comparaison avec celle des pays occidentaux, que les mouvements de masses s'y sont encore manifestés avec beaucoup de spontanéité, que l'action organisationnelle des forces qui réagissaient n'avait pas de racines anciennes. Aussi peut-on dire sans exagération que les déterminations constatées ici sont valables pour les pays occidentaux dans une mesure encore plus *grande*. *D'autant* plus que le caractère sous-développé de la Russie, l'absence d'une longue tradition légale du mouvement ouvrier - sans parler pour l'instant de l'existence d'un parti communiste constitué - ont donné au prolétariat russe la possibilité de surmonter plus rapidement la crise idéologique [1].

Ainsi le développement des forces économiques du capitalisme remet entre les mains du prolétariat la décision concernant le destin de la société. Engels caractérise le passage que l'humanité opère après le bouleversement qu'il faut accomplir comme « le saut du règne de la nécessité dans celui de la liberté » [2]. Il va de soi, pour le matérialisme dialectique, que ce saut -bien que, ou plutôt précisément parce que saut - représente, de par son essence, un processus. Engels ne dit-il pas dans le passage cité que les transformations dans cette direction s'opéreront « dans une proportion toujours croissante » ? Reste seulement à savoir où il faut situer le point de départ de ce processus. Le plus simple serait évidemment de suivre Engels à la lettre, de reporter simplement le règne de la liberté en tant qu'état à l'époque succédant à la révolution sociale entièrement accomplie et de refuser ainsi toute actualité à cette question. Reste seulement à savoir si cette constatation, qui correspond sans nul doute à la lettre des paroles de Engels, épuise réellement la question. Reste à savoir s'il est possible de concevoir un état, sans parler même de le réaliser socialement, qui n'ait pas été préparé par un long processus agissant en direction de cet état, contenant et développant ses éléments, bien que sous une forme à maints égards inadéquate et nécessitant, des sauts dialectiques ; si donc une séparation abrupte et excluant les transitions dialectiques entre le « règne de la liberté » et le processus qui est destiné à l'appeler à la vie ne manifeste pas une structure utopique de la conscience, semblable à celle manifestée par la séparation, déjà traitée, entre but final et mouvement.

Si par contre le « règne de la liberté » est considéré en liaison avec le processus qui y conduit, il est indubitable que la première intervention historique du prolétariat y tendait

---

1 Il ne faut pas, ce faisant, prétendre que cette question est définitivement réglée pour la Russie. Elle demeure bien plutôt, aussi longtemps que dure la lutte contre le capitalisme. Elle revêt seulement en Russie des formes différentes (plus faibles, peut-on prévoir) qu'en Europe, conformément à l'influence plus réduite Que les modes capitalistes de penser et de sentir y ont exercé sur le prolétariat. Sur le problème lui-même, cf. Lénine, *Le gauchisme,* maladie infantile du communisme.

2 Anti-Dühring.

déjà, de façon à tous égards inconsciente évidemment. Bien qu'il ne puisse guère influencer immédiatement,même sur le plan théorique - les étapes particulières du stade initial, le but final du mouvement prolétarien ne peut cependant, en tant que principe, en tant que point de vue de l'unité, être séparé d'aucun des moments du processus. Il ne faut pourtant pas oublier que la période des luttes décisives ne se distingue pas seulement des précédentes par l'ampleur et l'intensité des luttes elles-mêmes, mais que ces intensifications quantitatives ne sont que les symptômes des différences qualitatives profondes qui font contraster ces luttes avec les luttes antérieures. Si, à une étape antérieure et d'après les paroles du *Manifeste communiste,* « même la cohésion massive des ouvriers n'était pas la conséquence de leur propre union, mais la conséquence, de l'union de la bourgeoisie », cette conquête de l'autonomie, cette « organisation en classe » du prolétariat se répète à un niveau toujours plus élevé, jusqu'à ce que vienne la période de la crise définitive du capitalisme, l'époque dans laquelle la décision est de plus en plus entre les mains du prolétariat.

Cette situation ne signifie nullement que les « systèmes de lois » économiques objectifs auraient cessé de fonctionner. Au contraire. Ils resteront en vigueur longtemps encore après la victoire du prolétariat et ne dépériront - comme l'État - qu'avec la naissance de la société sans classes, entièrement sous le contrôle humain. Ce qu'il y a de nouveau dans la situation présente, c'est simplement - simplement ! - que les forces aveugles du développement économique capitaliste poussent la société vers l'abîme, que la bourgeoisie n'a plus le pouvoir d'aider la société à dépasser, après de brèves oscillations, le « point mort » de ses lois économiques, mais que le prolétariat possède la possibilité, en profitant consciemment des tendances existantes de l'évolution, de donner à l'évolution elle-même une autre direction. Cette autre direction, c'est la réglementation consciente des forces productives de la société. Vouloir cela consciemment, c'est vouloir le « règne de la liberté » ; c'est accomplir le premier pas conscient dans la direction de sa réalisation.

Ce premier pas résulte, il est vrai, « nécessairement », de la situation de classe du prolétariat. Pourtant, cette nécessité elle-même a le caractère d'un saut [1]. La relation *pratique à* la totalité, l'unité réelle de la théorie et de la praxis, qui n'étaient inhérentes que pour ainsi dire inconsciemment aux actions antérieures du prolétariat, s'y font jour clairement et consciemment. Dans des stades antérieurs de J'évolution aussi, l'action du prolétariat s'élevait souvent par bonds à une hauteur, dont la liaison et la continuité avec l'évolution précédente, ne pouvaient être rendues conscientes, et conçues comme produit nécessaire de l'évolution, qu'après coup. (Que l'on pense à la forme étatique de la Commune de 1871.) Ici cependant le prolétariat doit franchir consciemment ce pas. Quoi d'étonnant à ce que tous ceux qui restent prisonniers des formes de pensée du capitalisme aient peur de ce bond, qu'ils s'accrochent avec toute l'énergie de leur pensée à la nécessité comme « loi de la répétition » des phénomènes, comme loi naturelle, et rejettent comme une impossibilité la naissance de quelque chose de radicalement nouveau dont nous ne pouvons avoir encore aucune « expérience ». C'est Trotsky qui a souligné avec le plus de clarté cette démarcation, dans la

---

1 Cf. l'essai *Le changement de fonction du* matérialisme historique.

polémique avec Kautsky, après qu'elle ait déjà été abordée dans les débats sur la guerre. « Car le préjugé bolchévique fondamental, c'est précisément qu'on ne peut apprendre à monter à cheval que lorsqu'on est solidement assis sur un cheval » [1]. Mais Kautsky et ses semblables ne sont importants que comme symptômes d'une situation : en tant qu'expression théorique de la crise idéologique de la classe ouvrière, du moment de son évolution où elle recule « à nouveau devant l'énormité indéterminée de ses propres buts », de cette tâche qu'elle doit pourtant prendre sur elle et ne peut prendre sur elle que sous cette forme consciente, si elle ne veut pas sombrer honteusement et lamentablement, en même temps que la bourgeoisie, dans la crise d'effondrement du capitalisme.

---

1 *Terrorisme et* communisme. Ce n'est nullement un hasard, à mon avis, évidemment ô, un niveau autre que philologique, si la polémique de Trotsky contre Kautsky reproduit sur le terrain politique les arguments essentiels de la polémique de Hegel contre la théorie de la connaissance de Kant. Kautsky a d'ailleurs formulé plus tard la validité absolue des lois du capitalisme pour l'avenir, même dans l'impossibilité d'une connaissance concrète des tendances de l'évolution. *Cf. La* révolution *prolétarienne et* son programme.

III

Si les partis menchéviques sont l'expression, sur le plan de l'organisation, de cette crise idéologique du prolétariat, le parti communiste est, lui, la forme, sur le plan de l'organisation, de la préparation consciente de ce bond et, de cette sorte, le premier pas conscient vers le règne de la liberté. Mais, de même que plus haut le concept général de règne de la liberté a été lui-même tiré au clair, et qu'il a été montré que son approche n'a nullement signifié la fin soudaine des nécessités objectives du processus économique, il faut maintenant considérer de plus près la relation du parti communiste au règne à venir de la liberté. Avant tout, il faut constater que la liberté ne signifie pas ici la liberté de l'individu. Non pas que la société communiste évoluée ne connaisse pas la liberté de l'individu. Au contraire. Elle sera, dans J'histoire de l'humanité, la première société qui prendra réellement au sérieux et réalisera effectivement cette exigence. Cependant, cette liberté aussi ne sera nullement la liberté telle que la conçoivent aujourd'hui les idéologues de la classe bourgeoise. Pour conquérir les conditions sociales de la liberté réelle, il faut livrer des batailles au cours desquelles ne disparaîtront pas seulement la société actuelle, mais aussi le type humain produit par cette société. « L'espèce humaine actuelle, dit Marx, ressemble aux juifs que Moïse conduit à travers le désert. Elle n'a pas seulement à conquérir un monde nouveau, elle doit disparaître pour faire place aux hommes qui sont à la mesure d'un monde nouveau. » [1] Car la « liberté » de l'homme vivant présentement est la liberté de l'individu isolé par la propriété réifiée et réifiante, liberté contre les autres individus (également isolés) : liberté de l'égoïsme, de la fermeture sur soi-même, liberté pour laquelle la solidarité et la cohésion n'entrent en ligne de compte tout au plus que comme « idées régulatrices » inefficaces [2]. Vouloir aujourd'hui appeler immédiatement cette liberté à la vie, c'est renoncer pratiquement à la réalisation effective de la liberté réelle. Savourer, sans se soucier des autres hommes, cette « liberté » que leur situation sociale ou leur tempérament propre peuvent offrir à des individus particuliers, cela signifie donc rendre pratiquement éternelle, dans la mesure où cela dépend de l'individu en question, la structure non libre de la société actuelle.

Vouloir *consciemment* le règne de la liberté, ce ne peut donc être que franchir consciemment les pas qui y mènent effectivement. Et si l'on comprend que la liberté individuelle ne peut être, dans la société bourgeoise d'aujourd'hui, qu'un privilège corrompu et coi-rupteur, parce que basé sur l'absence de solidarité et sur le manque de liberté des autres, cela implique justement le renoncement à la liberté individuelle. Cela implique une subordination consciente à cette volonté d'ensemble qui a pour vocation d'appeler réellement

---

1 *Les luttes de classes en France*.

2 *Cf. la méthodologie* de l'éthique chez Kant et chez Fichte dans l'exposé effectif cet individualisme est considérablement affaibli. Mais Fichte pax exemple souligne que la formule, très proche de Kant, « Limite ta liberté de façon à ce que l'autre, à côté de toi. puisse aussi être libre », n'a pas (dans son système) de validité absolue, mais seulement une « validité hypothétique ». *Fondements du droit naturel § 7, IV.*

à la vie cette liberté réelle et qui entreprend sérieusement aujourd'hui de faire les premiers pas, difficiles, incertains et hésitants, dans sa direction. Cette volonté d'ensemble consciente, c'est le parti communiste. Et comme tout moment d'un processus dialectique, il contient lui aussi, en germe seulement, bien sûr, et sous une forme primitive, abstraite et non développée, les déterminations qui reviennent au but qu'il est appelé à réaliser : la liberté dans son unité avec la solidarité. L'unité de ces moments, c'est la *discipline*. Ce n'est pas seulement parce que le parti n'est capable de devenir une volonté d'ensemble active que par suite de la discipline, alors que toute introduction du concept bourgeois de liberté empêche la formation de cette volonté d'ensemble et transforme le parti en un agrégat d'individus particuliers, agrégat lâche et incapable d'action, mais aussi parce que la discipline est justement, pour l'individu également, le premier pas en direction de la liberté possible aujourd'hui - liberté encore bien primitive évidemment, en fonction du niveau de l'évolution sociale - qui se trouve dans la direction d'un dépassement du présent.

Tout parti communiste représente, de par son essence, un type d'organisation plus élevé que n'importe quel parti bourgeois ou parti ouvrier opportuniste, comme le montrent tout de suite *ses exigences plus élevées à l'égard de ses membres individuels*. Cela apparut clairement dès la première scission de la social-démocratie russe. Alors que les menchéviks (comme tout parti bourgeois dans son essence) trouvaient que la simple acceptation du programme du parti suffisait pour être adhérent, être membre du parti était pour les bolchéviks synonyme de participation personnelle active au travail révolutionnaire. Ce principe touchant la structure du parti ne s'est pas modifié au cours de la révolution. Les thèses d'organisation du IIIe Congrès constatent : « L'acceptation d'un programme communiste n'est que la proclamation de la volonté de devenir communiste... La première condition de l'application sérieuse du programme est la participation de tous les membres au travail en commun continuel, quotidien. » Évidemment, ce principe est à bien des égards resté jusqu'à aujourd'hui un simple principe. Mais cela ne change absolument rien à son importance fondamentale. Car, de même que le règne de la liberté ne peut nous être accordé en une fois, un peu comme une *gratia irresistibilis,* de même que ,le « but final » ne nous attend pas quelque part en dehors du processus, mais est immanent sous forme de processus à chaque moment particulier du processus, de même le parti communiste, en tant que forme révolutionnaire de conscience du prolétariat, est également quelque chose qui *relève du processus*. Rosa Luxembourg a très justement reconnu que « l'organisation doit se former comme produit de la lutte ». Elle a seulement surestimé le caractère organique de ce processus et sous-estimé l'importance de l'élément conscient et consciemment organisateur en lui. Comprendre cette erreur ne doit pas pourtant amener à renchérir au point de ne plus voir le caractère de processus qu'ont les formes d'organisation. Car, bien que dans les partis non russes les principes de cette organisation aient dès l'abord été présents aux esprits (puisque les expériences russes pouvaient être exploitées), le caractère de processus de sa formation et de sa croissance ne peut cependant pas être simplement surmonté par des mesures organisationnelles. Des mesures organisationnelles correctes peuvent certes accélérer extraordinairement ce processus, elles peuvent rendre les plus grands services pour clarifier la conscience et sont par conséquent la condition préalable indispensable à la formation de l'organisation. Pourtant l'organisation communiste ne peut, être élaborée que dans la lutte, elle ne peut se réaliser que

si chaque membre individuel prend conscience, par sa propre expérience, de la justesse et de la nécessité de cette forme précise de cohésion.

Il s'agit donc de l'interaction entre spontanéité et réglementation consciente. Cela n'a, en soi et pour soi, rien de nouveau dans l'évolution des formes d'organisation ; tout au contraire. C'est la façon typique dont naissent de nouvelles formes d'organisation. Engels [1] décrit par exemple comment certaines formes d'action militaire se sont imposées spontanément, par suite de la nécessité objective d'une action adaptée à son but, grâce aux instincts immédiats des soldats, sans préparation théorique et même contre les formes d'organisation militaire existantes, et n'ont été fixées dans l'organisation qu'après coup. Ce qu'il y a de nouveau dans le processus de formation des partis communistes, c'est simplement la relation modifiée entre activité spontanée et prévision consciente, théorique ; c'est la disparition progressive de la pure structure retardataire (post *festum)* de la conscience bourgeoise réifiée et purement « contemplative >, la lutte constante contre cette structure. Cette relation modifiée repose sur le fait qu'à ce niveau de l'évolution, il existe déjà pour la conscience de classe du prolétariat la *possibilité objective* de n'avoir plus une vue simplement retardataire de sa propre situation de classe et de l'activité correcte qui y correspond. Néanmoins, *pour chaque travailleur individuel,* la voie pour atteindre la conscience de classe objectivement possible, pour prendre intérieurement l'attitude dans laquelle il élabore pour lui cette conscience de classe, ne peut également passer, par suite de la réification de sa conscience, que par ses expériences immédiates pour atteindre après coup la clarification ; la conscience psychologique conserve donc pour chaque individu son caractère retardataire. Cette opposition de la conscience individuelle et de la conscience de classe dans chaque prolétaire individuel n'est pas du tout un hasard. Car dans le parti communiste, en tant que forme d'organisation supérieure aux autres organisations, et en lui pour la première fois dans l'histoire, le caractère actif et pratique de la conscience de classe s'affirme d'une part comme principe influençant *immédiatement* les actions particulières de chaque individu, d'autre part et en même temps, comme facteur participant *consciemment* à déterminer l'évolution historique.

Cette double signification de l'activité, sa relation simultanée au porteur individuel de la conscience de classe prolétarienne et « à la marche de l'histoire, par conséquent, *la méditation* concrète *entre l'homme et l'histoire est* décisive pour le type d'organisation qui naît ici. Pour l'ancien type d'organisation - qu'il s'agisse de partis bourgeois ou de partis ouvriers opportunistes, c'est la même chose - l'individu ne peut entrer en ligne de compte que comme « masse » qui suit, comme numéro. Max Weber définit très correctement ce type d'organisation : « Toutes ont ceci de commun qu'à un noyau de personnes qui ont la direction *active,* s'associent des « membres » ayant un rôle essentiellement plus passif, tandis que la masse des adhérents ne joue qu'un rôle d'objet. » [2] Ce rôle d'objet n'est pas supprimé par la démocratie formelle, la « liberté » qui peut régner dans ces organisations, il est au contraire fixé et rendu éternel. La « fausse conscience », l'impossibilité objective d'intervenir dans la

---

1 *Anti-Dühring*.

2 *Wirtschaft und Gesellschaft*.

marche de l'histoire par une action consciente, se reflètent, sur le plan de l'organisation, dans l'impossibilité de former des unités politiques actives (partis) qui seraient appelées à être des médiateurs entre l'action de chaque adhérent particulier et l'activité de toute la classe. Comme ces classes et ces partis ne sont pas actifs au sens historique objectif, comme leur activité apparente ne peut être qu'un reflet de leur abandon fataliste à des puissances historiques incomprises, tous les phénomènes qui résultent de la structure de la conscience réifiée et de la séparation entre la conscience et l'être, entre la théorie et la praxis, doivent nécessairement s'y manifester. Autrement dit en tant que *complexes globaux, ils* ont une position *purement contemplative* face au cours de l'évolution. En conséquence, se manifestent nécessairement en eux les deux conceptions également fausses sur le cours de l'histoire qui sont interdépendantes et. apparaissent toujours en même temps : une surestimation volontariste de l'importance active de l'individu (du chef) et une sous-estimation fataliste de l'importance de la classe (de la masse). Le parti s'articule en une partie active et une partie passive, et la seconde ne doit être mise en mouvement qu'occasionnellement et toujours au commandement de la première. La « liberté » qui peut exister pour les membres de tels partis n'est par conséquent rien de plus que la liberté de juger des événements qui se déroulent de façon fatale ou des fautes d'individus ; ils sont des *spectateurs y prenant* plus ou moins part, mais jamais avec le cœur de leur existence, avec toute leur personnalité. Car la personnalité totale des membres ne peut jamais être englobée par de telles organisations ; elles ne peuvent même jamais tendre à l'englober. Comme toutes les formes sociales de la « civilisation >, ces organisations reposent sur la division du travail la plus précise et la plus mécanisée, sur la bureaucratisation, sur une mesure et une distinction précises des droits et des devoirs. Les membres ne sont attachés à l'organisation qu'avec des parties abstraites de leur existence, et ces attachements abstraits s'objectivent sous forme de droits et de devoirs distincts [1].

La participation réellement active à tous les évènements, l'attitude réellement pratique de tous les membres d'une organisation, ne peuvent s'obtenir que par la mise en jeu de toute la personnalité. Ce n'est que lorsque l'action au sein de la communauté devient l'affaire personnelle centrale de tout individu qui y prend part, que peut être supprimée la séparation entre droit et devoir, forme d'apparition organisationnelle de la séparation de l'homme d'avec sa propre socialisation, forme de son morcellement par les puissances sociales qui le dominent. Dans sa description de la constitution des gentes, Engels souligne très fortement cette différence : « Au dedans, il n'y a encore aucune différence entre droits et devoirs. » [2] D'après Marx, c'est le signe distinctif particulier du rapport juridique que le droit ne puisse « exister, de par sa nature, que dans l'application de la même mesure » ; cependant, les individus nécessairement inégaux « ne sont mesurables avec la même mesure que si on les englobe sous un même point de vue... et qu'on ne voit rien d'autre en eux, que l'on fait

---

1 On trouve une bonne description de ces formes d'organisation dans les Thèses sur l'organisation du IIIe Congrès; elles y sont pertinemment comparées avec l'organisation de l'État bourgeois.

2 L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État.

abstraction de tout le reste » [1]. Toute relation humaine, donc, qui rompt avec cette structure, avec cette abstraction de la personnalité d'ensemble de l'homme, avec cette subsomption sous un point de vue abstrait, est un pas vers la destruction de cette réification de la conscience humaine. Or un tel pas présuppose l'engagement actif de l'ensemble de la personnalité. Il est ainsi devenu clair que les formes de la liberté dans les organisations bourgeoises ne sont rien de plus qu'une « fausse conscience » de l'absence effective de liberté, c'est-à-dire une structure de la conscience où l'homme considère de façon formellement libre son intégration à un système de nécessités d'essence étrangère et confond la « liberté » formelle de cette contemplation avec la liberté réelle. Seule cette compréhension des choses supprime le paradoxe apparent de notre affirmation antérieure, selon laquelle la discipline du parti communiste, l'absorption inconditionnelle de l'ensemble de la personnalité de chaque membre dans la praxis du mouvement, est la seule voie possible pour réaliser la liberté authentique. Et cela n'est pas vrai seulement pour la communauté, à qui une telle forme d'organisation fournit le levier pour conquérir les conditions sociales objectives de cette liberté, mais aussi pour l'individu particulier, pour le membre individuel du parti, qui ne peut avancer vers la réalisation de la liberté pour lui-même aussi que dans cette voie. La question de la discipline est donc une question pratique élémentaire pour le parti, une condition indispensable de son fonctionnement réel ; elle n'est. pas cependant une question simplement technique et pratique, mais une des questions intellectuelles les plus hautes et les plus importantes du développement révolutionnaire. Cette discipline qui ne peut naître que comme l'acte conscient et libre de la partie la plus consciente, de l'avant-garde de la classe révolutionnaire, est impossible à réaliser sans ces conditions intellectuelles préalables. Sans une connaissance, au moins instinctive, de cette corrélation entre l'ensemble de la personnalité et la discipline de parti pour tout membre individuel du parti, cette discipline se fige nécessairement en un système abstrait et réifié de droits et de devoirs, et le parti retombe nécessairement dans le type d'organisation d'un parti bourgeois. On peut ainsi comprendre que d'une part l'organisation manifeste, objectivement, la plus grande sensibilité à la valeur ou à l'absence de valeur révolutionnaire de conceptions et de tendances théoriques, et que, d'autre part, l'organisation révolutionnaire présuppose, subjectivement, un très haut degré de conscience de classe.

---

1 Critique du programme de Gotha.

IV

Si important que cela soit de voir clairement sur le plan théorique cette relation de l'organisation communiste avec ses membres individuels, il serait funeste de s'en tenir là, de prendre le problème de l'organisation sous son aspect formel et éthique. Car la relation décrite ici entre l'individu et la volonté d'ensemble à laquelle il se soumet avec toute sa personnalité ne se trouve pas, considérée isolément, dans le seul parti communiste ; elle a bien plutôt été un trait essentiel de nombreuses sectes utopistes. Bien des sectes ont même pu fournir des manifestations plus visibles et plus claires que les partis communistes de cet aspect éthique et formel du problème organisationnel, justement parce qu'elles le concevaient comme le seul principe, ou tout au moins comme le principe tout simplement décisif, et non comme un simple moment de l'ensemble du problème organisationnel. Or, pris sous son aspect éthique et formel unilatéral, ce principe d'organisation se supprime lui-même ; sa justesse, qui , n'est pas un être déjà atteint et achevé, mais simplement la direction correcte vers le but à réaliser, cesse d'être quelque chose de correct, dès que cesse sa relation correcte avec l'ensemble du processus historique. C'est pourquoi, dans l'élaboration de la relation entre individus et organisation, une importance décisive a été accordée à l'essence du parti en tant que principe de médiation entre l'homme et l'histoire. Car, ce n'est que si la volonté d'ensemble concentrée dans le parti est un facteur actif et conscient de l'évolution historique, qui se trouve par conséquent dans une interaction constante et vivante avec le processus de bouleversement social, ce qui entraîne également ses membres individuels dans une interaction vivante avec ce processus et son support, la classe révolutionnaire, que les exigences posées à partir de là à l'individu perdent leur caractère éthique et formel. Aussi Lénine, en étudiant comment se maintient la discipline révolutionnaire du parti communiste, a-t-il mis au premier plan, à côté du dévouement des membres, les rapports du parti avec les masses et la justesse de sa direction politique [1].

Ces trois moments ne doivent cependant pas être séparés. La conception éthique et formelle des sectes échoue précisément parce qu'elle n'est pas capable de saisir l'unité de ces moments, l'interaction vivante entre organisation du parti et masses inorganisées. Toute secte, quelle que soit son attitude de refus vis-à-vis de la société bourgeoise, aussi profonde que soit, subjectivement, sa conviction qu'un abîme la sépare de cette société, manifeste justement sur ce point qu'elle est encore, dans l'essence de sa conception de l'histoire, sur un terrain bourgeois, qu'en conséquence la structure de sa propre conscience est encore étroitement apparentée à la conscience bourgeoise. Cette parenté peut en dernière analyse être ramenée à une conception similaire de la dualité de l'être et de la conscience, à l'incapacité de saisir leur unité comme processus dialectique, comme le processus de

---

1 *Le gauchisme, maladie infantile du communisme*.

l'histoire. Il est, de ce point de vue, indifférent que cette unité dialectique objectivement présente soit saisie, dans son reflet faux et sectaire, comme être figé ou comme non-être également figé -, que soit reconnue sans condition aux masses, de façon mythologique, la claire compréhension de l'action révolutionnaire, ou que soit défendue la conception selon laquelle la minorité « consciente » doit agir pour la masse « inconsciente ». Les deux cas extrêmes - cités ici comme exemples, car ce serait dépasser largement le cadre de ce travail que de traiter même allusivement de la typologie des sectes -, sont semblables, entre eux et à la conscience bourgeoise en ce que le processus historique réel y est considéré séparément de l'évolution de la conscience de la « masse ». Si la secte agit pour la masse « inconsciente », à sa place et comme sa représentante, elle fait se figer en quelque chose de permanent la séparation organisationnelle historiquement nécessaire et par suite dialectique entre masse et parti. Si, en revanche, elle cherche à s'absorber intégralement dans le mouvement spontané et instinctif des masses, il faut qu'elle mette tout simplement au même niveau la conscience de classe du prolétariat et les pensées et sentiments momentanés des masses et qu'elle perde toute mesure permettant de juger objectivement de la justesse de l'action. Elle est prisonnière du dilemme bourgeois : volontarisme ou fatalisme. Elle se place à un point de vue à partir duquel il devient impossible de juger soit les étapes objectives, soit les étapes subjectives de l'évolution historique. Elle est contrainte soit de surestimer démesurément, soit de sous-estimer tout aussi démesurément l'organisation. Il faut qu'elle traite isolément le problème de l'organisation, en le séparant des problèmes historiques et pratiques généraux, des problèmes de stratégie et de tactique.

Car la mesure et le signe d'une relation juste entre parti et classe ne peuvent être découverts que dans la conscience de classe du prolétariat. D'un côté, l'unité objective réelle de la conscience de classe constitue le fondement de la liaison dialectique dans la séparation organisationnelle entre classe et parti. De l'autre côté, le manque d'unité, les divers degrés de clarification et de profondeur de cette conscience de classe dans les divers individus, groupes et couches du prolétariat, amènent la nécessité de la séparation organisationnelle entre le parti et la classe. Boukharine donc a raison de souligner [1] qu'avec une classe intérieurement unifiée la constitution du parti serait quelque chose de superflu. Reste seulement à savoir si, à l'autonomie organisationnelle du parti, à la séparation de cette partie d'avec la totalité de la classe, correspondent des différences objectives (le stratification dans la classe elle-même, ou bien si le parti n'est séparé de la classe que par suite de son évolution de conscience, par suite de son conditionnement par, et de son action en retour sur, l'évolution de conscience de ses membres. Il serait naturellement insensé de ne pas voir les stratifications économiques objectives au sein du prolétariat. Mais il ne faut pas oublier que ces stratifications ne reposent nullement sur des différences objectives qui auraient quelque ressemblance avec celles qui déterminent de façon économique objective la séparation des classes elles-mêmes. Elle ne peuvent même pas passer pour des sous-espèces de ces principes de distinction. Quand Boukharine souligne, par exemple, qu' « un paysan qui vient d'entrer à l'usine est quelque chose de tout autre qu'un ouvrier qui travaille à l'usine depuis l'enfance », c'est là certes une différence d' « être >, mais à un tout autre niveau que l'autre différence, également

---

1 *Niasse, Partei, Führer. Die internationale*. Berlin, 1922, IV.

mentionnée par Boukharine, entre l'ouvrier de la grande entreprise moderne et celui du petit atelier. Car, dans le second cas, il s'agit d'une position objectivement différente dans le processus de production, alors que, dans le premier cas, seule est changée la situation individuelle dans le processus de production (aussi typique que puisse être cette situation). Dans ce cas, il s'agit donc de la rapidité avec laquelle l'individu (ou la couche) est capable de s'adapter, par sa conscience, à sa nouvelle situation dans le processus de production, du temps pendant lequel les vestiges psychologiques de l'ancienne situation de classe qu'il a quittée agiront comme un frein sur la formation de sa conscience de classe. Dans le second cas, la question qui se pose est de savoir si les intérêts de classe, qui résultent de façon économique objective de telles différences de situation à l'intérieur du prolétariat, sont assez forts pour produire une différienciation à l'intérieur des intérêts de classe objectifs de l'ensemble de la classe. Il s'agit donc ici de savoir s'il faut penser la conscience de classe objective, adjugée [1], comme différenciée et stratifiée, tandis que là il s'agissait de savoir quels destins individuels - éventuellement typiques - ont une action de frein sur cette conscience de classe objective en train de s'imposer.

Il est clair que sur le plan théorique seul le second cas présente une réelle importance. Car, depuis Bernstein, l'opportunisme a toujours visé d'une part à décrire les stratifications économiques objectives au sein du prolétariat comme si profondes, d'autre part à souligner la ressemblance dans la « situation vitale » des diverses couches particulières, prolétariennes, semi-prolétariennes, petites-bourgeoises, etc., si fortement, que *l'unité et l'autonomie de la classe disparaissent dans cette « différenciation* ». (Le programme de Goerlitz du Parti social-démocrate allemand est la dernière expression, déjà claire et devenue organisationnelle, de cette tendance.) Bien entendu, les bolchéviks seront les derniers à négliger l'existence de telles différenciations. Reste seulement à savoir quelle *sorte* d'être, quelle fonction, leur reviennent, dans la totalité du processus historique et social, dans quelle mesure la reconnaissance de ces différenciations conduit à poser des problèmes et à prendre des mesures (surtout) tactiques, dans quelle mesure elle conduit à poser des problèmes et à prendre des mesures (surtout) organisationnelles. Cette problématique semble, à première vue, ne conduire qu'à des arguties conceptuelles. Il faut cependant comprendre qu'une association organisationnelle, au sens du parti communiste, présuppose justement l'unité de la conscience et donc l'unité de l'être social qui est à son fondement, tandis qu'une association tactique peut tout à fait être possible et même nécessaire, si les circonstances historiques provoquent dans diverses classes dont l'être social est objectivement différent, des mouvements qui, bien que déterminés par des causes diverses, vont cependant temporairement dans la même direction, du point de vue de la révolution. Si pourtant l'être social objectif est réellement différent, ces mêmes directions ne peuvent pas être « nécessaires » au même sens que si le fondement de classe était le même. Autrement dit, dans le premier cas seulement, la direction identique est la nécessité sociale dont l'intervention dans l'expérience peut certes être freinée par diverses circonstances, mais doit à la longue S'imposer quand même, alors que dans le second cas, une simple combinaison "de circonstances historiques diverses a produit cette convergence des orientations. Ce sont des

---

1 Sur ce concept, *cf. l'essai La conscience de classe*.

circonstances favorables qu'il faut exploiter tactiquement, sinon elles seront perdues, de façon peut-être irrémédiable. Évidemment, la possibilité elle-même d'un tel accord entre le prolétariat et des couches semi-prolétariennes, etc., n'est nullement un hasard. Mais le fondement nécessaire en est dans la *seule* situation de classé du prolétariat : comme le prolétariat ne peut se libérer que par l'anéantissement de la société de classes, il est *contraint* -de mener sa lutte libératrice aussi *pour* toutes les couches opprimées et exploitées. Mais c'est plus ou moins un « hasard >, du point de vue de ces couches à la conscience de classe obscure, si, dans les luttes particulières, elles se rangent aux côtés du prolétariat ou dans le camp de ses adversaires. Cela dépend beaucoup, comme on l'a montré plus haut, de la tactique correcte du parti révolutionnaire du prolétariat. Dans ce cas, par conséquent, où l'être social des classes agissantes n'est pas le même, où leur liaison n'est médiatisée que par la mission historique mondiale du prolétariat, seul l'accord *tactique,* toujours occasionnel sur le plan conceptuel, quoique souvent durable dans la pratique, accompagné d'une rigoureuse séparation ~ organisationnelle, peut être dans l'intérêt du développement révolutionnaire. Car le processus selon lequel les couches semi-prolétariennes, etc., comprennent que leur émancipation dépend de la victoire du prolétariat est si long et soumis à de telles oscillations qu'un accord plus que tactique pourrait mettre en danger le destin de la révolution. On comprend maintenant pourquoi notre question devait être posée de façon si aiguë : est-ce qu'aux stratifications à l'intérieur du prolétariat lui-même correspond une gradation semblable (même si elle est plus faible) de l'être social objectif. de la situation de classe et par conséquent de la conscience de classe objective adjugée ? Ou bien est-ce que ces stratifications ne se forment que selon la facilité ou la difficulté avec laquelle cette vraie conscience de classe s'impose dans les couches, groupes et individus particuliers du prolétariat ? Est-ce que, par conséquent, les gradations objectives, indubitablement présentes, dans la situation vitale du prolétariat ne déterminent que la *perspective* dans laquelle les intérêts momentanés, qui apparaissent indubitablement comme divers, sont considérés et que *les intérêts eux-mêmes coïncident objectivement,* non seulement sur le plan de l'histoire mondiale, mais de façon actuelle et immédiate, encore que non reconnaissable à tout moment par tout ouvrier ? Où bien est-ce que ces intérêts eux-mêmes divergent, à cause d'une différence objective dans l'être social ?

La question ainsi posée, la réponse ne peut plus faire de doute. Les paroles du *Manifeste communiste,* qui ont été reprises presque mot pour mot dans les thèses du II, Congrès sur « le rôle du parti communiste dans la révolution prolétarienne » ne deviennent compréhensibles et ne prennent un sens que si l'unité de l'être économique objectif est affirmé pour le prolétariat : « Le parti communiste n'a pas d'intérêts différents de ceux de l'ensemble de la classe ouvrière, il ne diffère de l'ensemble de la classe ouvrière que parce qu'il envisage la mission historique de la classe ouvrière dans sa totalité et s'efforce, à tous les tournants de la route de défendre non les intérêts de quelques groupes ou de quelques professions, mais ceux de toute la classe ouvrière. » Alors ces stratifications dans le prolétariat qui mènent aux divers partis ouvriers et à la formation du parti communiste ne sont pas des stratifications économiques objectives du prolétariat, mais des gradations dans la marche évolutive de sa conscience de classe. Il n'y a pas plus de couches particulières d'ouvriers prédestinées immédiatement par leur existence économique à devenir communistes, qu'il n'y a d'ouvrier individuel communiste de naissance. Pour tout ouvrier né dans la société capitaliste et grandi

sous son influence, il y a un chemin plus ou moins chargé d'expériences à parcourir pour pouvoir réaliser en soi la conscience correcte de sa propre situation de classe.

L'enjeu de la lutte du parti communiste, c'est la conscience de classe du prolétariat. Sa séparation organisationnelle d'avec la classe ne signifie pas, dans ce cas, qu'il voudrait combattre à *la place de* la classe, pour les intérêts de la classe (comme l'ont fait par exemple les blanquistes). S'il le fait quand même, ce qui peut arriver au cours de la révolution, ce n'est pas d'abord au nom des buts objectifs de la lutte en question (qui de toute façon ne peuvent à la longue être atteints et sauvegardés que par la classe elle-même), mais pour faire avancer et accélérer le processus d'évolution de la conscience de classe. Car, le processus de la révolution est, à l'échelle historique, synonyme du processus d'évolution de là conscience de classe prolétarienne. Le détachement organisationnel du parti communiste, par rapport aux larges masses de la classe elle-même, repose sur l'hétérogénéité de la classe du point de vue de la conscience ; en même temps il est là pour faire avancer le processus d'unification de ces stratifications, au plus haut niveau possible. L'autonomie organisationnelle du parti communiste est nécessaire pour que le prolétariat puisse apercevoir immédiatement sa propre conscience de classe comme figure historique ; pour que, dans tout événement de la vie quotidienne, apparaisse clairement et de façon compréhensible à tout ouvrier la prise de position qu'exige l'intérêt de l'ensemble de la classe ; pour que toute la classe élève à la conscience sa propre existence en tant que classe. Tandis que la forme d'organisation des sectes sépare artificiellement de la vie et de l'évolution de la classe la conscience de classe « correcte » (si tant est que celle-ci puisse subsister dans un tel isolement abstrait), la forme d'organisation des opportunistes signifie le nivellement de ces stratifications de la conscience au niveau le plus bas ou, dans le meilleur des cas, au niveau de la moyenne. Il va de soi que les actions effectives de la classe sont chaque fois largement déterminées par cette moyenne. Comme cependant cette moyenne n'est pas quelque chose que l'on puisse déterminer de manière statique et statistique, mais qu'elle est elle-même la conséquence du processus révolutionnaire, il va également de soi qu'en appuyant l'organisation sur cette moyenne trouvée toute faite, on est amené à freiner son développement et même à abaisser son niveau. Au contraire, la claire élaboration de la plus haute possibilité *objectivement* donnée à un moment déterminé, et donc l'autonomie organisationnelle de l'avant-garde consciente, sont elles-mêmes un moyen pour égaliser la tension entre cette possibilité objective et le niveau de conscience effectif de la moyenne, dans un sens qui fasse avancer la révolution.

L'autonomie de l'organisation n'a pas de sens et la fait retomber au niveau de la secte si elle n'implique pas en même temps une continuelle prise en considération *tactique* du niveau de conscience des masses les plus larges et les plus arriérées. Ici la fonction de la théorie correcte quant au problème de l'organisation du parti communiste devient visible. Elle doit représenter la possibilité objective la plus haute d'action prolétarienne. Or une compréhension théorique correcte en est la condition indispensable. Une organisation opportuniste manifeste une moindre sensibilité que l'organisation communiste aux conséquences d'une théorie fausse, parce qu'elle est un rassemblement plus ou moins lâche de composantes hétérogènes en vue d'actions purement occasionnelles, parce que ses actions

sont plutôt poussées par les mouvements inconscients, et déjà impossibles à freiner, des masses, que dirigées réellement par le parti, parce que la cohésion organisationnelle de ce parti est, dans son essence, une hiérarchie, mécanisée et fixée sous forme de division du travail, de dirigeants et de fonctionnaires. (L'application fausse et ininterrompue de théories fausses doit quand même mener à un effondrement du parti, mais c'est là une autre question.) C'est précisément le caractère éminemment pratique de l'organisation communiste, son essence de parti de lutte, qui suppose d'une part la théorie correcte, puisque autrement les conséquences d'une théorie fausse le mèneraient très vite à l'échec ; et, d'autre part, cette forme d'organisation produit et reproduit la compréhension théorique correcte, en intensifiant consciemment sur le plan de l'organisation la sensibilité de la forme d'organisation envers les conséquences d'une attitude théorique. La capacité d'action et la capacité à se critiquer soi-même, à se corriger soi-même, à se développer toujours théoriquement, se trouvent donc dans une interaction indissoluble. Théoriquement aussi, le parti communiste n'agit pas à la place du prolétariat. Si sa conscience de classe est par rapport à la pensée et à l'action de l'ensemble de la CLASSE, quelque chose de fluide et de soumis à un processus. cela doit se refléter dans la figure organisationnelle de cette conscience de classe, dans le parti communiste, avec cette seule différence qu'ici un plus haut niveau de conscience s'est objectivé sur le plan de l'organisation : en face des hauts et des bas plus ou moins chaotiques de l'évolution de cette conscience dans la classe elle-même, de l'alternance d'explosions, dans lesquelles se révèle une maturité de la conscience de classe dépassant de loin toutes les prévisions théoriques, avec des états à moitié léthargiques d'immobilité où tout est supporté et où l'évolution ne continue que souterrainement, se dresse ici l'affirmation consciente de la relation entre le « but final » et l'action présente, actuelle et nécessaire [1]. Le caractère de processus, le caractère dialectique de la conscience de classe, devient donc, dans la théorie du parti. la dialectique maniée consciemment.

Cette interaction dialectique ininterrompue entre théorie, parti et classe, cette orientation de la théorie vers les besoins immédiats de la classe, ne signifient pas pour autant dissolution du parti dans la masse du prolétariat. Les débats sur le front unique ont révélé, chez presque tous les adversaires de cette tactique, lé manque d'une conception dialectique, le manque de compréhension pour la fonction réelle du parti dans le processus d'évolution de la conscience du prolétariat. Je ne parle même pas de ces malentendus venant de ce que le front unique avait été pensé comme la réunification organisationnelle immédiate du prolétariat. Mais la peur que le parti perde son caractère communiste en se rapprochant. trop des mots d'ordre apparemment « réformistes » et en faisant des accords tactiques de circonstance avec les opportunistes, cette peur montre que la confiance dans la théorie correcte, dans la connaissance de soi du prolétariat comme connaissance de sa situation objective à une étape déterminée du développement historique, dans l'immanence dialectique du « but final » à tout mot d'ordre du jour, saisi de façon révolutionnaire correcte, ne s'est pas encore suffisamment affermie dans de larges cercles de communistes ; cela montre que souvent encore ils pensent devoir agir, de façon sectaire, pour le prolétariat, au lieu de faire avancer par leur action le

---

1 Sur les rapports entre but final et action du moment, cf. l'essai *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe?*

processus réel d'évolution de sa conscience de classe. Car cette adaptation de la tactique du parti communiste aux moments, dans la vie de la classe, où précisément la conscience de classe correcte semble émerger, quoique peut-être sous une forme fausse, ne signifie pas qu'il aurait. le désir d'accomplir inconditionnellement la seule volonté momentanée des masses Au contraire, justement parce qu'il tend à atteindre le plus haut point de ce qui est objectivement et révolutionnairement possible, - et la volonté momentanée des masses en est souvent l'élément le plus important, le symptôme le plus important -, il est parfois contraint. de prendre position contre les masses, de leur montrer la voie correcte par la négation de leur volonté présente. Il est contraint de faire entrer en ligne de compte que ce qu'il y a de correct dans sa prise de position ne deviendra compréhensible aux masses qu'après coup, après des expériences nombreuses et amères.

Cependant, ni l'une ni l'autre des possibilités de collaboration avec les masses ne doivent être généralisées en un schéma tactique général. L'évolution de la conscience de classe prolétarienne (et donc l'évolution de la révolution prolétarienne) et celle du parti communiste sont certes, considérées sous l'angle de l'histoire mondiale, un seul et même processus. Elles se conditionnent donc l'une l'autre de la façon la plus intime dans la pratique quotidienne, leur croissance concrète n'apparaît pourtant pas comme an seul et même processus, il n'y a même pas de parallélisme direct. Car, la façon dont ce processus se déroule, la forme sous laquelle certaines modifications économiques objectives sont élaborées dans la conscience du prolétariat, et surtout la forme, que revêt, à l'intérieur de cette évolution, l'interaction du parti et de la classe, ne peuvent se ramener à des « systèmes de lois » schématisés. La croissance du parti et sa consolidation tant extérieure qu'intérieure n'ont évidemment pas lieu dans l'espace vide d'un isolement sectaire, mais au milieu de la réalité historique, dans une interaction dialectique ininterrompue avec la crise économique objective et avec les masses rendues révolutionnaires par cette crise. Il peut arriver que le cours de l'évolution donne au parti la possibilité de parvenir à la clarification interne complète, avant les luttes décisives, comme par exemple en Russie entre les deux révolutions. Il peut aussi se produire, comme dans quelques pays d'Europe centrale et occidentale, que la crise ait rendu de larges masses si amplement et si rapidement révolutionnaires qu'elles deviennent communistes, en partie sur le plan de l'organisation même, avant d'avoir pu acquérir dans la lutte les conditions internes de conscience, nécessaires à ces organisations, de sorte que des partis communistes de masse surgissent, qui ne pourront devenir de véritables partis communistes qu'au cours des luttes. Cette typologie de la formation du parti peut être subdivisée encore, il peut sembler, dans certains cas extrêmes, que le parti communiste est né de la crise économique « selon des lois organiques » ; pourtant, le pas décisif, l'association consciente, sur un plan organisationnel interne, de l'avant-garde révolutionnaire, autrement dit, la formation réelle d'un parti communiste réel reste l'acte conscient et libre de cette avant-garde consciente elle-même. Rien n'est changé à cette situation, pour prendre deux cas extrêmes, si un parti relativement petit et intérieurement consolidé se déploie, dans l'interaction avec de larges couches du prolétariat, en un grand parti de masse, ou si d'un parti de masse né spontanément, sort, après plus d'une crise intérieure, un parti communiste de masse. Car l'essence théorique de tous ces événements reste la même : c'est le dépassement de la crise idéologique, la conquête de la conscience de 'classe prolétarienne correcte. De ce point de vue, il est tout aussi dangereux,

pour le développement de la révolution, de surestimer le caractère inévitable de ce processus et de croire que n'importe quelle tactique pourrait amener toute une série d'actions, sans parler du cours même de la révolution, à se dépasser elle-même dans une intensification obligatoire pour atteindre des buts plus lointains, qu'il serait funeste de croire que la meilleure action du parti communiste le plus grand et le mieux organisé pourrait faire davantage que de mener de façon correcte dans la lutte le prolétariat vers un but auquel il vise lui-même, quoique pas tout à fait consciemment. Certes, il serait faux également de prendre ici encore le concept de prolétariat d'une manière simplement statique et statistique : « le concept de masse se modifie justement au cours de la lutte », dit Lénine. Le parti communiste est - dans l'intérêt de la révolution - une figure autonome de la conscience de classe prolétarienne. Il s'agit de le comprendre de façon théorique correcte dans cette double relation dialectique : à la fois en tant que figure de cette conscience et en tant que figure de cette conscience, autrement dit à la fois dans son autonomie et dans sa coordination.

V

Cette séparation exacte, encore que toujours changeante et adaptée aux circonstances, entre accord tactique et accord organisationnel dans les rapports du parti avec la classe, prend, en tant que problème interne du parti, la forme de l'unité entre les questions de tactique et d'organisation. Pour cette vie interne du parti, encore plus que pour les questions traitées précédemment, nous n'avons guère à notre disposition que les expériences du parti russe, comme étapes réelles et conscientes dans la voie de la réalisation de l'organisation communiste. De même que les partis non russes ont à bien des égards manifesté, à l'époque de leurs « maladies infantiles », une inclination pour une conception sectaire du parti, ils inclinent plus tard à négliger à bien des égards, à côté de l'influence propagandiste et organisationnelle du parti sur les masses, à côté de leur vie tournée vers « l'extérieur », leur vie « intérieure ». C'est là aussi, bien entendu, une « maladie infantile », déterminée en partie par la formation rapide de grands partis de masse, par la suite presque ininterrompue de décisions et d'actions importantes et par la nécessité pour les partis de vivre tournés « vers l'extérieur ». Mais comprendre l'enchaînement causal qui a conduit à une faute, ce n'est nullement s'en accommoder. Ce l'est d'autant moins que précisément la manière correcte d'agir « vers l'extérieur > montre de la façon la plus frappante combien il est absurde de distinguer entre tactique et organisation dans la vie intérieure du parti, et combien cette unité intérieure réagit sur la liaison intime de la vie tournée « vers l'intérieur » avec la vie dirigée « vers l'extérieur » (même si provisoirement cette séparation semble presqu'insurmontable dans l'expérience pour tout parti communiste, car elle est l'héritage du milieu où il s'est formé). Il faut donc que tous prennent conscience, dans la pratique quotidienne immédiate, du fait que la centralisation organisationnelle du parti (avec tous les problèmes de discipline

qui en découlent et qui n'en constituent que l'autre face) et la capacité d'initiative tactique sont des concepts se conditionnant l'un l'autre. La possibilité pour une tactique, visée par le parti, de se déployer dans les masses, présuppose son déploiement à l'intérieur du parti. Il ne faut pas seulement, au sens mécanique de la discipline, que les éléments particuliers du parti se trouvent solidement entre les mains de la centrale et agissent vers l'extérieur comme les membres réels d'une volonté d'ensemble, mais il faut que le parti devienne une formation tellement unifiée, que tout déplacement dans la direction de la lutte s'y traduise par un regroupement de toutes les forces, que tout changement, de position se répercute jusqu'aux membres individuels du parti, que donc la sensibilité de l'organisation aux changements d'orientation, à l'élévation de l'activité combative, aux mouvements de retraite, etc., soit élevée à un point extrême. Il n'est plus nécessaire, espérons-le, d'expliquer que cela n'implique pas une « obéissance de mannequins ». Car, il est clair qu'une telle sensibilité de l'organisation, précisément, dévoile au plus vite, au cours de l'application pratique, ce qu'il y a de faux dans les mots d'ordre particuliers, que c'est elle justement qui promeut le plus la possibilité d'une autocritique saine et accroissant la capacité d'action [1]. Il va de soi que la cohésion organisationnelle solide du parti ne lui donne pas seulement la capacité objective d'agir, mais qu'en même temps elle crée l'atmosphère interne du parti qui rend possible une intervention énergique dans les événements, une mise à profit des chances offertes par eux. Ainsi une centralisation réellement, accomplie de toutes les forces du parti doit nécessairement, en vertu déjà de sa dynamique interne, faire avancer le parti dans la voie de l'activité et de l'initiative. En revanche, le sentiment d'une consolidation organisationnelle insuffisante a nécessairement une action paralysante et inhibante sur les résolutions tactiques et même sur la position théorique fondamentale du parti. (Que l'on pense par exemple au P.C. allemand à l'époque du coup de force de Kapp.)

« Pour un parti communiste, disent les thèses sur l'organisation, du III* Congrès, il n'y a aucune époque où l'organisation du parti pourrait ne pas être politiquement active. » Cette permanence tactique et organisationnelle non seulement pour la combativité révolutionnaire, mais pour l'activité révolutionnaire elle-même, ne peut être correctement comprise que par une compréhension de l'unité entre tactique et organisation. Car, si la tactique est séparée de l'organisation, si on n'aperçoit pas dans toutes deux le même processus de développement de la conscience de classe prolétarienne, il est inévitable que le concept de tactique tombe dans le dilemme de l'opportunisme et du terrorisme, que l' « action » signifie soit l'acte isolé de la « minorité consciente » pour s'emparer du pouvoir, soit quelque chose d'adapté simplement aux désirs momentanés des masses, quelque chose de « réformiste », tandis qu'à l'organisation revient simplement le rôle technique de « préparation » de l'action. (Les conceptions de Serrati et de ses partisans, de même que celles de Paul Levi, en sont à ce niveau.) La permanence de la situation révolutionnaire ne signifie pourtant pas que la prise du pouvoir par le prolétariat serait possible à tout moment. Elle signifie seulement que, par suite de la situation objective d'ensemble de l'économie, une tendance qui peut être orientée

---

1 « On peut appliquer à la politique et aux partis, avec des modifications en conséquence, ce qui se rapporte à des personnes particulières. N'est pas intelligent celui qui ne fait aucune faute, de tels hommes n'existent pas et ne peuvent pas exister. Intelligent est celui qui ne fait pas de fautes particulièrement importantes et qui s'entend à les corriger vite et aisément. » Lénine, Le gauchisme, maladie infantile du communisme.

révolutionnairement et exploitée dans le prolétariat pour faire progresser sa conscience de classe, est inhérente à tout changement de cette situation, à tout mouvement provoqué dans les masses par ce changement. Or, dans ce contexte, la progression interne de la figure autonome de cette conscience de classe, c'est-à-dire du parti communiste, est un facteur de tout premier rang. Le caractère révolutionnaire de la situation s'exprime, en premier lieu et de la façon la plus frappante, dans la stabilité continuellement décroissante des formations sociales, provoquée par la stabilité continuellement décroissante de l'équilibre entre les forces et les puissances sociales sur lesquelles repose le fonctionnement de la société bourgeoise. La conscience de classe prolétarienne ne peut donc devenir autonome et prendre figure d'une façon qui ait un sens pour le prolétariat que si cette figure incarne effectivement à tout moment, pour le prolétariat, le sens révolutionnaire de ce moment précis. En conséquence, dans une situation objectivement révolutionnaire, la justesse du marxisme révolutionnaire signifie bien plus que la justesse simplement « générale » d'une théorie. C'est précisément parce qu'elle est devenue tout à fait actuelle, tout à fait pratique, que la théorie doit devenir un guide pour toute étape particulière des actions quotidiennes. Cela n'est cependant possible que si la théorie se débarrasse complètement de son caractère purement théorique, que si elle devient purement dialectique, c'est-à-dire si elle dépasse pratiquement toute opposition entre le général et le particulier, entre la loi et le cas isolé qui lui est « subsumé », donc entre la loi et son application, et en même temps toute opposition entre théorie et pratique. Alors que la tactique et l'organisation des opportunistes, qui reposent sur l'abandon de la méthode dialectique, satisfont au « réalisme politique », aux exigences du jour, en renonçant à la fermeté des fondements théoriques, mais sont victimes, justement dans leur pratique quotidienne, du schématisme sclérosé de leurs formes d'organisation réifiées et de leur routine tactique, il faut que le parti communiste maintienne vivante en lui et conserve justement ' cette tension dialectique de l'attachement au « but final » dans l'adaptation la plus exacte aux exigences concrètes de l'heure. Pour tout individu, cela présupposerait une « génialité » sur laquelle le réalisme politique révolutionnaire ne peut jamais compter. Mais il n'y est nullement contraint, puisque l'élaboration consciente du principe d'organisation communiste est la voie pour réaliser chez l'avant-garde révolutionnaire le processus d'éducation dans cette direction, dans la direction de la dialectique pratique. Car cette unité de la tactique et de l'organisation, la nécessité de transposer immédiatement sur le plan de l'organisation toute application de la théorie, toute démarche tactique, est le principe correctif, Consciemment employé, contre toute sclérose dogmatique à laquelle est exposée incessamment toute théorie, appliquée par des hommes grandis dans le capitalisme avec une conscience réifiée. Le danger est d'autant plus grand que ce même milieu capitaliste, qui produit cette schématisation de la conscience, revêt toujours de nouvelles formes dans son état actuel de crise, se trouve toujours plus hors d'atteinte d'une saisie schématique. Ce qui est juste aujourd'hui peut donc être faux demain. Ce qui est salutaire jusqu'à une certaine intensité peut être funeste un peu au-dessus ou au-dessous. « Il suffit, dit Lénine, de dépasser un petit peu certaines formes du dogmatisme communiste, apparemment dans)a même direction, et la vérité se transforme en erreur » [1].

---

1 Ibid.

Car la lutte contre les effets de la conscience réifiée constitue elle-même un processus de longue haleine, exigeant des luttes acharnées, dans lequel on ne doit s'arrêter ni à une forme déterminée de tels effets ni aux contenus de phénomènes déterminés. Or la domination de la conscience réifiée sur les hommes vivant actuellement, agit justement dans de telles directions. La réification est-elle surmontée en un point, aussitôt surgit le danger que le niveau de conscience de ce dépassement se fige en une nouvelle forme, également réifiée. S'agit-il pour les ouvriers qui vivent dans le capitalisme de surmonter l'illusion selon laquelle les formes économiques et juridiques de la société bourgeoise constituent le milieu « éternel », « raisonnable >, « naturel », de l'homme, s'agit-il donc de briser le respect excessif qu'ils ressentent devant leur milieu social habituel, l' « orgueil communiste », comme Lénine l'a appelé, qui naît ainsi, peut, après la prise du pouvoir, après le renversement de la bourgeoisie dans la lutte de classes ouverte, devenir aussi dangereux que l'était auparavant la pusillanimité menchévique devant la bourgeoisie. C'est justement parce que, en opposition complète avec les théories opportunistes, le matérialisme historique, correctement conçu, des communistes. part de ce fait que l'évolution sociale produit continuellement du nouveau, au sens qualitatif [1], que toute organisation communiste doit avoir pour position de renforcer sa propre sensibilité à l'égard de toute nouvelle forme d'apparition, sa capacité à apprendre de tous les moments de l'évolution. Elle doit empêcher que les armes avec lesquelles hier une victoire fut remportée deviennent aujourd'hui, en se sclérosant, un obstacle aux luttes ultérieures. « Il nous faut nous instruire auprès des commis », dit Lénine dans son discours cité plus haut sur les tâches des communistes dans la Nouvelle Politique Économique.

Souplesse, capacité de transformation et d'adaptation de la tactique et organisation sévère ne sont donc que les deux aspects d'une seule et même chose. Ce sens le plus profond de la forme d'organisation communiste est cependant rarement saisi dans toute sa portée, même dans des milieux communistes. Et pourtant, c'est de son application correcte que dépendent non seulement la possibilité d'une action correcte, mais aussi la capacité de développement interne du parti communiste. Lénine insiste avec entêtement sur le refus de tout utopisme en ce qui concerne le matériel humain avec lequel la révolution doit être faite et menée à la victoire : ce matériel se compose nécessairement d'hommes qui ont été élevés dans la société capitaliste et corrompus par elle. Pourtant, le refus d'espérances ou d'illusions utopiques ne signifie nullement que l'on puisse en rester avec fatalisme à la reconnaissance de cet état de fait. Il faut seulement, puisque s'attendre à une transformation interne des hommes serait une illusion utopique tant que le capitalisme demeure, rechercher et trouver des dispositions et

---

1 Les débats sur l'accumulation se meuvent déjà autour de ce point, et encore plus nettement les discussions sur la guerre et l'impérialisme. Cf. Zinoviev contre Kaustsky : Contre le courant, Cela est particulièrement net dans le discours de Lénine sur le capitalisme d'État au IIe Congrès du P.C. russe : « Un capitalisme étatique du genre de celui que nous avons chez nous n'est analysé par aucune théorie et par aucun texte, pour cette simple raison que toutes les représentations habituelles liées à ces mots sont adaptées au gouvernement bourgeois et à l'ordre social capitaliste. Nous possédons au contraire un ordre social qui est sorti des rails du capitalisme et n'en a pas encore pris de nouveaux, car cet État n'est pas dirigé Dar la bourgeoisie mais par le prolétariat. Et c'est de nous, du parti communiste et de la classe ouvrière, que dépend la forme que prendra ce capitalisme étatique. »

des garanties organisationnelles qui soient propres à contrecarrer les conséquences corruptrices de cette situation, à corriger aussitôt leur apparition inévitable et à éliminer les excroissances ainsi surgies. Le dogmatisme théorique n'est qu'un cas spécial de ces phénomènes de sclérose auxquels tout homme et toute organisation sont exposés continuellement dans le milieu capitaliste. La réification capitaliste de la conscience [1] provoque tout à la fois une super-individualisation et une chosification mécaniste des hommes. La division du travail, ne reposant pas sur les caractères humains propres, fige d'une part schématiquement les hommes dans leur activité ; ils deviennent des automates de leurs occupations, de simples routiniers. D'autre part, elle exaspère en même temps leur conscience individuelle qui, par suite de l'impossibilité de trouver dans l'activité elle-même la satisfaction et l'expression vitale de la personnalité, est devenue vide et abstraite, et l'entraîne à un égoïsme brutal, cupide et avide d'honneurs. Ces tendances doivent nécessairement continuer à agir dans le parti communiste aussi, qui n'a certes jamais prétendu métamorphoser intérieurement par un miracle les hommes qui en font partie. D'autant plus, que la nécessité des actions conséquentes impose, à tout parti communiste également, une division du travail effective et poussée qui recèle nécessairement en elle ces dangers de sclérose, de bureaucratisation, de corruption, etc.

La vie intérieure du parti est un combat incessant contre cet héritage capitaliste. Le moyen de lutte décisif, sur le plan de l'organisation, ne peut être que d'amener les membres du parti à prendre part à l'activité du parti avec l'ensemble de leur personnalité. Ce n'est que si la fonction dans le parti n'est pas un emploi, exercé certes à l'occasion avec une probité et un dévouement entiers, restant quand même uniquement un emploi, mais si, au contraire, l'activité de tous les membres se rapporte de toutes les façons possibles au travail du parti, et s'il y a en outre, dans la mesure des possibilités effectives, des permutations dans cette activité,' que les membres du parti parviennent avec l'ensemble de leur personnalité à une relation vivante à la totalité de la vie du parti et à la révolution, qu'ils cessent d'être de simples spécialistes nécessairement soumis au danger de sclérose intérieure [2]. On voit à nouveau ici l'unité indissoluble de la tactique et de l'organisation.

Toute hiérarchie de fonctionnaires dans le parti, absolument inévitable dans l'état de lutte, doit reposer sur l'adaptation d'un type déterminé de talents aux exigences effectives d'une phase déterminée de la lutte. Le développement de la révolution dépasse-t-il cette phase, un simple changement de la tactique et même un changement des formes de l'organisation (par exemple le passage de l'illégalité à la légalité) seraient tout à fait insuffisants pour opérer une transformation réelle en vue de l'action désormais correcte. Il faut en même temps que se

---

1 Cf. là-dessus l'essai La réification et la conscience du prolétariat.

2 Il faut lire, là-dessus, le très intéressant passage sur la presse du parti dans les thèses du III, Congrès, sur l'organisation. Au point 48, cette exigence est formulée tout à fait clairement. Mais la technique de l'organisation, par exemple les rapports du groupe parlementaire avec le Comité Central, l'alternance du travail légal et du travail illégal, etc., est construite sur ce principe.

produise une transformation de la hiérarchie de fonctionnaires dans le parti ; le choix des personnes doit être adapté exactement à la nouvelle forme de lutte [1]. Cela ne se réalise évidemment pas sans « erreur » ni sans crises. Le parti communiste serait une île bienheureuse, fantastique et utopique, dans l'océan du capitalisme, si son développement n'était pas constamment exposé à ces dangers. Ce qu'il y a de décisivement nouveau dans son organisation, c'est seulement qu'il lutte contre ce danger interne, sous une forme consciente et toujours plus consciente.

Si chaque membre du parti s'absorbe de telle sorte avec toute sa personnalité, avec toute son existence, dans la vie du parti, c'est le même principe de la centralisation et de la discipline qui doit veiller à l'interaction vivante entre la volonté des membres et celle de la direction du parti, à l'expression de la volonté et des vœux, des initiatives et de la critique des membres vis-à-vis de la direction. Parce que justement toute résolution du parti doit se traduire par les actions de l'ensemble des membres du parti, parce que de tout mot d'ordre doivent * résulter des actes des membres individuels dans lesquels ceux-ci engagent toute leur existence physique et morale, ils ne sont pas seulement mis dans la situation mais proprement contraints d'intervenir aussitôt avec leur critique, de faire immédiatement valoir leurs expériences, leurs réserves, etc. Si le parti est constitué par une simple hiérarchie de fonctionnaires isolée de la masse des membres ordinaires et face aux actions de laquelle il ne leur revient dans la vie de tous les jours qu'un rôle de spectateurs. Si l'activité du parti comme ensemble n'est qu'occasionnelle, cela suscite chez les membres, à l'égard des actions quotidiennes du parti, une certaine indifférence où se mêlent confiance aveugle et apathie. Leur critique peut, dans le meilleur des cas, être une critique après coup (dans les -congrès, etc.) qui exerce rarement une influence déterminante sur l'orientation réelle des activités dans - le futur. Au contraire, la participation active de tous les membres à la vie quotidienne du parti, la nécessité de s'engager avec l'ensemble de leur personnalité dans toute action du parti, est le seul moyen pour forcer la direction du parti à rendre ses résolutions réellement compréhensibles pour les membres, à les convaincre de la justesse de celles-ci, puisqu'ils ne pourraient pas autrement les exécuter correctement. (Plus le parti est organisé de part en part, plus sont importantes les fonctions de chaque membre - par exemple en tant que membre d'une fraction syndicale - et plus cette nécessité est grande.) Par ailleurs, ces discussions doivent amener, déjà avant l'action mais aussi pendant l'action, justement cette interaction vivante entre la volonté de l'ensemble du parti et celle de la centrale ; elles doivent influencer le passage effectif de la résolution à l'action, en la modifiant, en la corrigeant, etc. (ici également cette interaction est d'autant plus grande que la centralisation et la discipline. ont pris une forme plus poussée.) Plus ces tendances s'imposent profondément et plus l'opposition abrupte et sans transitions, héritée de la structure des partis bourgeois, entre le chef et les masses tend à disparaître ; et le changement dans la hiérarchie des fonctionnaires y contribue encore. La critique après coup, provisoirement encore inévitable, se transforme toujours davantage en un échange d'expériences concrètes et générales, tactiques et organisationnelles, qui sont alors de plus en plus nettement tournées vers l'avenir. La liberté est bien, comme l'a déjà reconnu la philosophie classique allemande, quelque chose de

---

1 Cf. le discours de Lénine au Congrès panrusse des métallurgistes, 6-3-1922, de même qu'au II, Congrès du P.C. russe, sur les conséquences de la Nouvelle Politique Économique pour l'organisation du parti.

pratique, une activité. Et ce n'est qu'en devenant pour chacun de ses membres un monde de l'activité que le parti communiste peut, dépasser réellement le rôle de spectateur de l'homme bourgeois face à la nécessité d'un devenir incompris, ainsi que sa forme idéologique, la liberté formelle de la démocratie bourgeoise. La séparation des droits et des devoirs n'est possible que s'il y a séparation entre les chefs actifs ' et la masse passive, si les dirigeants agissent à la place des masses et pour elles, si donc les masses ont une attitude contemplative et fataliste. La vraie démocratie, la suppression de la séparation entre droits et devoirs, n'est cependant pas une liberté formelle, c'est une activité intimement solidaire et cohérente des membres d'une volonté d'ensemble.

Le problème de l' « épuration » du parti, tant dénigrée et calomniée, n'est que l'aspect négatif du même problème. Il a fallu sur ce point, comme sur toutes les questions, parcourir le chemin qui va de l'utopie à la réalité. C'est ainsi, par exemple, que l'exigence formulée dans les 21 conditions du IIe Congrès et selon laquelle tout parti légal devrait procéder de temps à autre à de telles épurations, s'est révélée comme une exigence utopique incompatible avec la phase de développement des partis de masses en formation en Europe occidentale. (Le III" Congrès s'est d'ailleurs exprimé avec beaucoup plus de réserves sur cette question.) Ce n'était malgré tout pas une « erreur » de poser cette condition. Car elle caractérise nettement et clairement la *direction que* doit prendre l'évolution interne du parti communiste, même si les circonstances historiques doivent déterminer la forme sous laquelle ce principe sera appliqué. Précisément parce que le problème de l'organisation est le problème intellectuel le plus profond du développement révolutionnaire, il était absolument nécessaire de porter de tels problèmes à la conscience de l'avant-garde révolutionnaire, même si momentanément il n'y a pas de réalisation pratique possible. L'évolution du parti russe montre cependant de façon grandiose la signification pratique de cette question ; non seulement - comme cela résulte à nouveau de l'unité indissoluble de la tactique et de l'organisation - pour la vie interne du parti lui-même, mais aussi pour ses rapports avec les larges masses de tous les travailleurs. L'épuration du parti s'est faite en Russie de manières très diverses selon les diverses étapes de l'évolution. Lors de la dernière, qui a été opérée à l'automne de l'année passée, on a introduit souvent le principe extrêmement intéressant et significatif d'une utilisation des expériences et des jugements des ouvriers et des paysans sans parti : ces masses ont été associées au travail d'épuration du parti. Non pas que le parti accepte à présent aveuglément tout jugement de ces masses, mais leurs initiatives et leurs refus ont été largement pris en considération pour éliminer les éléments corrompus, bureaucratisés, étrangers aux masses, peu sûrs du point de vue révolutionnaire [1].

Cette affaire interne et très intime du parti montre ainsi, à une étape avancée du parti communiste, la liaison interne et très intime entre parti et classe. Elle montre combien la séparation organisationnelle tranchée entre l'avant-garde consciente et les larges masses n'est qu'un moment dans le processus unitaire, mais dialectique, de l'évolution de toute la classe,

---

1 Cf. L'article de Lénine dans la Pravda du 21-9-1921. Ces mesures organisationnelles sont en même temps une excellente mesure tactique pour accroître l'autorité du parti communiste, pour consolider ses rapports avec les masses travailleuses, comme cela ressort clairement sans plus amples explications.

de l'évolution de sa conscience. Elle montre en même temps que plus ce processus médiatise clairement et énergiquement les nécessités du moment par leur signification historique, plus aussi il englobe clairement et énergiquement le membre individuel du parti dans son activité en tant qu'individu, l'utilise, l'amène à s'épanouir et le juge. De même que le parti, en tant que totalité, dépasse les distinctions réifiées de nations, de professions, etc., et de formes d'apparition de la vie (économie et politique) par son action dirigée vers l'unité et la cohésion révolutionnaires, pour créer la véritable unité de la classe prolétarienne, de même et précisément par son organisation sévère, par la discipline de fer qui en résulte et par son exigence d'un engagement de toute la personnalité, il déchire pour son membre individuel les enveloppes réifiées qui, dans la société capitaliste, obnubilent la conscience de l'individu. C'est un processus de longue haleine et nous n'en sommes qu'au commencement ; cela ne peut et ne doit pas pourtant nous empêcher de nous efforcer de reconnaître, avec la clarté aujourd'hui possible, le principe qui apparaît ici, l'approche du « règne de la liberté » en tant qu'exigence pour l'ouvrier ayant une conscience de classe. Précisément, parce que la formation du parti communiste ne peut être que l'œuvre consciemment accomplie des ouvriers ayant une conscience de classe, tout pas dans la direction d'une connaissance juste est en même temps un pas vers la réalisation de ce règne.

Septembre 1922.